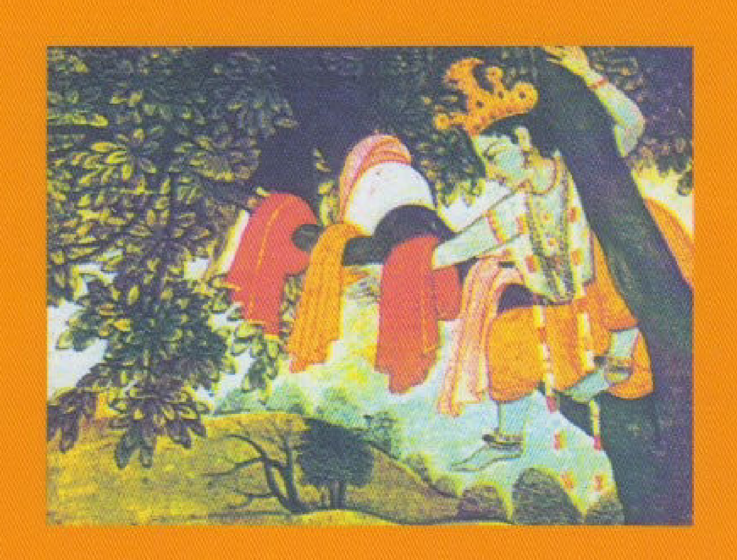
TROTTA 17 *Paradigmas*

Bhagavad Gītā

con los comentarios advaita de Śankara



Edición de

Consuelo Martín

BHAGAVAD-GĪTĀ

CONTENIDO

ABREVIATURAS

B. Gītā o Gītā: *Bhagavad Gītā*
Bh.: *Srīmad Bhāgavatam*
Bo. Sm.: *Bodhāyana-Smriti*
Br. S.: *Brahma-Sūtras*
Br. Up.: *Brihadāranyaka Upanisad*
Ch. Up.: *Chāndogya Upanisad*
Gau. Sm.: *Gautama-Smriti*
Īś. Up.: *Īśa Upanisad*
Jā. Up.: *Jābāla Upanisad*
Ka. Up.: *Katha Upanisad*
Kai. Up.: *Kaivalya Upanisad*
Ke. Up.: *Kena Upanisad*
Ma. Nā.: *Mahānārāyana*
Ma. Sm.: *Manu-Smriti*
Mbh.: *Mahābhārata*
Ma. Up.: *Mandukya Upanisad*
Mu. Up.: *Mundaka Upanisad*
Nā. Par.: *Nārada Parivrājaka*
Nā. Sū.: *Nāsadīya-Sūkta*
Nr. Pū.: *Nirsimha-Pūrva*
P.: *Pañcadasi*
P. Y. Sū.: *Pātañjala-Yoga-Sūtras*
Pr. Up.: *Prasna Upanisad*
Pu. Sū.: *Purusa-Sūkta*
Rg.: *Rig-Veda*
Śa. Br.: *Śatapatha Brāhmana*
Sr. Sū.: *Sristi-Sūkta*
Śv. Up.: *Śvetāsvatara Upanisad*
Tai. Ār.: *Taittirīya Āranyaka*
Tai. Br.: *Taittirīya Brāhmana*
Tai. Sam.: *Taittirīya Samhitā*
V. P.: *Visnu Purāna*
Yā. Up.: *Yājñikī Upanisad*

Introducción

LA SABIDURÍA EN EL *GĪTĀ*

I. HISTORIA Y REVELACIÓN DEL CANTO

Todas las escuelas filosóficas y las corrientes religiosas de la India valoran estos textos insertos en el *Mahābhārata*. El *Canto* (*Gītā*) es además el libro clásico hindú más conocido en occidente. Desde la primera traducción que hiciera Ch. Wilkins en 1785, y sobre todo a partir de la traducción latina crítica de A. W. Schleger en 1823, no ha dejado de leerse y comentarse en las principales lenguas europeas[1]. Hegel la analiza en su *Enciclopedia de filosofía* y Schopenhauer en *El mundo como voluntad y representación*.

La primera vez que se tradujo al castellano fue en Buenos Aires en 1893. Se trataba de una versión de la francesa de Burnouf. Cuatro años después se publicaron, en Madrid, la de J. Alemany, y en Barcelona la de Roviralta Borrell. En 1908 apareció la que hiciera F. C. Terrer siguiendo la inglesa de Annie Beasant. Otras traducciones posteriores del sánscrito son las de M. Marcovich (Mérida, Venezuela, 1958), la de Vijoyananda (Buenos Aires, 1960), la de F. G. Ilarraz (Madrid, 1970) y la de F. Rodríguez Adrados (Madrid, 1977).

La versión española que se presenta ahora está basada en el texto original del Gītā Press (Gorakhpur, India), sobre el que Gambirananda preparó un libro sánscrito-inglés con los comentarios de

1. Ya en 1949 Paul Hubert señala, en *Historia del «Bhagavad Gītā»* (París), 145 traducciones.

Śankara. que fue publicado en Calcuta en 1984. No obstante, se han tenido en cuenta otros trabajos al analizar el contenido exacto de los textos. Y estos análisis no podían ser apresurados por la peculiar naturaleza de la obra emprendida. El significado de ciertos versos no es claro para el pensamiento actual y los traductores difieren muchas veces en puntos esenciales. De hecho el sentido de los términos sánscritos, de gran amplitud de contenido, no se aviene a un paralelo superficial con los de otras lenguas. Y por eso, aún más que en otros textos filosóficos, no es suficiente conocer el significado de las palabras. Es necesario descubrir la intención que revelan. Y esto sólo se da por analogía del investigar filosófico.

Dándonos cuenta de esta dificultad, las palabras han sido escogidas en constante demanda de claridad en nuestro idioma y a la vez con gran respeto de la intención intuida en el lenguaje. La transliteración de los términos sánscritos se ha hecho según la inglesa utilizada en los textos de la India actuales, aunque simplificada y sin plurales como la francesa.

Esperamos que la lectura de estos versos con los comentarios sankarianos en español ayude a descifrar el mensaje que trataron de comunicar en su día. Si bien ha pasado mucho tiempo desde entonces, la preocupación humana por descubrir la conducta correcta y sus móviles no tiene edad. Y el lector encontrará sin duda en estos diálogos un amplio campo de investigación en la dirección recomendada en el templo de Delfos: «Conócete a ti mismo».

Se ha dicho que en sus setecientos versos se sintetizan las principales filosofías y doctrinas religiosas nacidas de los Vedas, el conjunto de escrituras hindúes. Śankara en sus comentarios nos demuestra que si convergen en ellos diferentes sentidos del filosofar se trata más bien de modos diversos de acercamiento a una misma enseñanza fundamental. Y así es posible desde la interpretación del Vedanta advaita, no dual, de Śankara, rastrear la línea esencial de la investigación upanisádica: la unidad del Ser del hombre (*ātman*) con el Ser absoluto (*Brahman*).

Pero el interés del *Canto* no se agota en el contenido metafísico. Por lo concreto de sus consejos sapienciales, ha sido por siglos manual práctico para el caminar existencial. Personas de diferentes tradiciones han encontrado en él una síntesis acertada de piedad y sabiduría. El *Gītā* ha sido inspiración para religiosos y filósofos, para contemplativos y hombres de acción. Pertenece este diálogo a lo que se ha llamado entre los hindúes tradición (*Smriti*) y no a la revelación (*Sruti*), como los *Upanisad*. Sin embargo, no hay un texto más valorado como revelación de la verdad de las escrituras.

¿Cuándo se compuso? y ¿por quién? Son interrogantes que por mucho tiempo los hindúes no han necesitado responder con exactitud, siempre más atentos al contenido vivencial de sus escrituras que a su ubicación histórica. Ahora, al surgir este tipo de inquietudes en contacto con las culturas occidentales, tanto los eruditos hindúes como los europeos se encuentran con una imprecisión de datos. Es fácil deducir por las citas que aparecen en el *Gītā* sobre los *Upanisad Katha* y *Shvetasvetara*, junto con alguna referencia al budismo, que no se escribió antes del siglo IV a.C. Pero desde luego esta opinión no es unánime. En torno al año 600 a.C. es fecha muy probable.

Como autor de este diálogo y de toda la epopeya del *Mahābhārata* del que forma parte, la tradición señala a Krishna-Dwaipayana, llamado Vyasa, el Intérprete[2]. Sabemos que bajo la autoría de Vyasa se encuentran también libros como los *Brahma-Sūtras*, aforismos sobre lo Absoluto, y otros, que muchas veces han hecho pensar en una herencia filosófica impersonal.

Lo cierto es que la ocasión del singular combate que se narra en el *Mahābhārata* enmarcó la delicada trama de un diálogo abierto a la exploración de la conciencia humana en su dimensión metafísica, ética y religiosa. Con razón se llevó a cabo en aquellas tierras del noroeste de la India bordeadas por los ríos sagrados Jumna y Saraswati. Para el pueblo hindú el agua clara de un río ha sido símbolo adecuado de la conciencia pura.

Estamos ante una revelación. Revelación se ha llamado siempre a las palabras que desvelan lo desconocido. Es el acto de levantar con ingenio y belleza el velo de la ignorancia de lo ya conocido, de lo repetido por la memoria trivial que oculta la verdad siempre nueva. Las revelaciones, siendo particulares en las distintas tradiciones religiosas, a la vez encierran una esencia común que es la sabiduría, más o menos desarrollada como filosofía, con un mayor o menor análisis racional de las verdades intuidas. Y los momentos de revelación lindan con lo eterno, por eso el camino de la unión, el yoga que se le revela a Arjuna, es como ha sido y será todo descendimiento de la verdad a la mente, unidad de lo finito con lo infinito, de lo temporal con lo atemporal.

2. *Vyasa* significa en sánscrito «el que interpreta» o «el que recopila los libros». Y se da este nombre a distintas personas cuando ejercen esta función. Este Krishna no es el personaje del diálogo.

II. EPISODIOS DEL *MAHĀBHĀRATA*

El *Canto* forma parte de la gran epopeya hindú del *Mahābhārata*[3], la gran India, un poema con dieciocho cantos (*parvas*) que contiene unos doscientos mil versos. Y los versos del veinticinco al cuarenta y dos del sexto libro, *Bishma Parva*, corresponden al *Gītā*.

La historia que se narra en este inmenso poema se desarrolló en el reino de Hastinápura, junto al Ganges, el principal reino de la antigua Bharatha. Contiene las aventuras de los príncipes kurus en su lucha por gobernar tan preciado trono.

Vyasa, el Intérprete, dejó constancia de los acontecimientos anteriores y posteriores a la gran guerra del linaje de los kurus. Él mismo era el padre de los príncipes Pandu y Dhritarashtra. Y fue la enemistad entre los hijos de cada uno de ellos y las intrigas por la sucesión al trono lo que acabó desencadenando la impresionante contienda que dio lugar a ese célebre diálogo entre el héroe Arjuna y el sabio Krishna, el *Bhagavad Gītā*.

Los personajes de la obra eran *kshatriyas* y ambos bandos de contrincantes pertenecían a la misma familia. Aunque la sociedad hindú de aquellos tiempos, por el respeto a la filosofía y religión védicas, daba gran autoridad a la casta de los brahmanes[4] que se dedicaban a enseñar esas escrituras, sin embargo los que tenían el poder eran los *ksatriyas,* una casta de reyes, héroes y poderosos guerreros como Arjuna, emparentados con dioses o devas tal como los que conocemos por la *Ilíada* y la *Odisea*.

Por el diálogo filosófico del *Canto* sabemos que entre estos hombres de acción florecía también la sabiduría. Y desde luego las reflexiones de sus versos se han situado a través del tiempo al mismo nivel de los textos upanisádicos, cuyos personajes son maestros brahmanes. De hecho muchos son los que consideran al *Gītā* un *Upanisad* más. Krishna se presenta como ejemplo singular de un maestro, *kshatriya,* tan sabio que llegó a ser objeto de devoción por los que valoraban sus consejos sapienciales, como personificación del Dios supremo.

Los pandavas, los hijos del rey Pandu, eran cinco: Yudishthira, Bhīsma y Arjuna, de la primera esposa Kunti, y Nakula y Sahadeva, de Madri, la segunda. Al morir el rey, Madri entró por voluntad

3. El *Mahābhārata* se imprimió por primera vez en Calcuta por los años 1834, volviéndose a reeditar en 1863.

4. Para el tema de las castas ver B. Gītā XVIII, 41-44.

propia en la pira funeraria de su esposo para reunirse con él, dejando sus dos hijos al cuidado de Kunti.

Por otro lado, los descendientes del rey ciego Dhritarāshtra y su esposa Gandhari eran numerosos. El primogénito Durgodhana albergaba envidia y rencor hacia sus nobles primos pandavas desde la niñez. Pandu reinó durante años pero después se retiró a los himalayas con esposas e hijos y cedió a su hermano ciego el trono que había de recaer en su primogénito Durgodhana. Desde ese momento las intrigas de Durgodhana para que sus primos no tomaran nunca posesión del reino que les correspondía fueron constantes. Quemó la casa donde vivían los pandavas, aunque éstos, avisados por un amigo de la corte, pudieron escapar ingeniosamente. Más adelante tramó situaciones para obligarles a sufrir injustos exilios. Durante ellos vivieron doce años como ascetas en el bosque y un año como súbditos trabajando para otro rey. De estos relatos se deduce que la entereza moral y la armonía que vivían la madre y los cinco hermanos fue la fuerza que los mantuvo unidos en las condiciones más adversas.

Hubo insistentes intentos por parte de estos hermanos pandavas para hacer la paz con propuestas de dividir el reino. Pero nada logró cambiar la actitud hostil del que ostentaba el trono de los kurus, pues en su interior alimentaba siempre la ambición de ser el «rey del mundo». Así se nombraba a quien reinaba en Hastinápura.

Se escucharon augurios, presagios y profecías sobre aquel enfrentamiento en el campo de «Kurukshetre» y todos ellos coincidían en que sería la destrucción de esa raza de heroicos *ksatriyas*. Las personas de buena voluntad se lamentaban ante un destino que iba a enfrentar con crueldad a familiares y amigos hasta morir. En último momento el propio Krishna fue hasta el trono del rey kuru para intentar una última negociación e impedir la guerra. Pero al igual que en las tragedias griegas, el destino se presentaba inflexible.

La reina Gandhari, madre de Duryodhana, el príncipe ambicioso, tenía fama de poseer visión interna. Cuando se acercó su hijo para recibir su bendición, antes de la primera batalla, le dijo: «Habrá victoria donde esté la justicia, el *dharma*». Y hablar de *dharma* era más que pedir justicia, era una demanda de respeto a la verdad expresada en una conducta adecuada y digna, en armonía con la luz natural, moral y religiosa. Podríamos decir que era actuar según la voluntad divina.

Al leer el *Mahābhārata* se tiene la sensación de asistir a unos eventos temporales impregnados de un cálido sentido religioso que entrelaza de manera natural la acción y su significado existencial.

La interrelación entre los personajes, sus acciones y reacciones se producen a favor del *dharma* o en contra de él. Y la conducta correcta, perfilada en normas morales flexibles, hace alusión sobre todo a la armonía entre los seres humanos inserta en el orden universal. De ahí que la ceremoniosa guerra tuviera lugar en aquel campo de los kurus que además fue llamado «el campo del *dharma*».

Los diferentes reyes y príncipes se aliaron a uno y otro lado. El héroe de Dvaraka, Krishna, no puede decidir de qué lado ponerse, a causa de su parentesco con las dos familias. Y se le ocurre ofrecer a uno de los contrincantes su gran ejército y al otro su persona. El primogénito de Dhritarashtra elige el ejército como era de suponer, y así Krishna lucha a favor de sus amigos los pandavas y decide conducir el carro del que más apreciaba, Arjuna.

En el transcurso de los acontecimientos Krishna ya sabía, y no era el único que lo estaba advirtiendo, que la balanza de la justicia se inclinaba al lado de sus amigos y que el primogénito, Yudhisthira, sería el rey de Hastinápura. Sin embargo su ayuda fue de gran utilidad, dada su condición sobrenatural, pues los combates fueron terribles por la incertidumbre con que se desarrollaría la acción y porque personajes con cualidades humanas y heroicas lucharían en los dos lados. Toda la guerra, incluyendo el diálogo, fue relatada al anciano rey ciego por su consejero Samjaya[5].

En el fragor de la lucha destacaría individualizada la conducta de cada participante al escoger la acción según el contenido de su mente, sobre el transfondo de un destino inexorable trazado por la ley divina y humana del *dharma*. Pero antes de que la acción comenzara, con toda la técnica y el ceremonial imaginable se preparan los combatientes en el amplio espacio estipulado para ello. El carro de Arjuna con Krishna a su lado se situó en medio de los dos ejércitos desde donde se podían ver todos los héroes a la expectativa. En lo alto del carro lucía el estandarte del mono Hanuman. Y entonces sucedió algo inesperado. Movido por la compasión Arjuna, el héroe en quien tenían puestas sus esperanzas los pandavas, se desanimó y decidió no pelear. Y fue allí, en el carro de batalla, donde guerrero y auriga emprendieron ese diálogo filosófico que se ha llamado el «Canto del Señor».

5. Según la tradición hindú, la guerra se produjo al final de la era del Dvapara-yuga. Y se considera que la siguiente, la de Kali-yuga, comenzó en 3102 a.C., cuando un nieto de Arjuna, Pariksit, heredó el trono de Hastinápura. Algunos historiadores hindúes como Varahamihiraf y Kalhana sitúan el hecho unos 650 años antes del Kali-yuga.

El señor, Krishna, nació en la familia de los Vrishnis. Kunti, la madre de Arjuna, era hermana de su padre Vāsudeva. Por eso a Krishna se le llama a veces Vāsudeva en el diálogo. En su vida histórico-legendaria encontramos una sutil interrelación entre aspectos humanos de su carácter y dones divinos. En torno a él y animadas por sus promesas de liberar a los que le amen, se han desarrollado muchas costumbres devocionales que le identifican con el dios *Vishnu,* dios del amor, e incluso con Brahman. Parece ser uno de tantos casos de divinización de héroes y sabios, que nos recuerdan los conocidos por la tradición griega. Pasados los tiempos, el conjunto de datos históricos y legendarios de este personaje palidece ante el legado de sabiduría de su *Canto*.

III. LA NOCIÓN DE DIOS EN EL *GĪTĀ*

Los diálogos del «Canto del Señor» son una declaración de Dios y lo divino. Lo que diferencia al *Canto* de muchos textos filosóficos y religiosos es que presenta esta noción simultánea en distintas posiciones afines al nivel de maduración religiosa del ser humano. En él encontramos entremezclados los niveles sensoriales, racionales, intuitivos y contemplativos de la concepción de Dios. La objetivación de Dios varía siempre con el sujeto que la concibe. Pero aquello a lo que apunta la noción de Dios permanece a la espera de la contemplación. ¿Podría reducirse acaso a un objeto pensado? Dios es lo inmutable, lo eterno y, por tanto, lo real en los textos upanisádicos y en el *Gītā*. Y en el pensamiento «lo real» sólo se ve desde diferentes lugares relativos que crean provisionales realidades, relativas también aunque apunten a lo Absoluto.

Así, en el conocer dual la persona ve a Dios según su comprensión existencial. Hemos leído en otros textos sagrados que Dios «creó al hombre a su imagen y semejanza». Paralela a esa visión encontramos, por la constatación de los distintos modos de ver al Creador, que el hombre proyecta su imagen y semejanza sobre Dios. ¿Lo crea? Sólo crea un pensamiento de Dios. Pero hay mucho más en la noción de lo divino que viven los humanos. Hay una apertura a lo infinito que sobrepasa la limitación sensorial, sentimental y conceptual. A partir de ahí, y no como un pensamiento más, comienza la realidad de lo que Dios es.

La primera impresión de ello en el *Gītā* es la que nos produce Krishna como personificación de Dios, del Señor, que viene a ayudar a los humanos a mantener los valores inspirados por la inteli-

gencia divina. «Para protección de los justos y destrucción de los perversos, para establecer la justicia me manifiesto en diferentes épocas» (IV, 8).

La noción de Dios se concreta aquí en un ser humano con sabiduría que habla de la conducta adecuada para ser libre. Krishna no es el héroe de la épica, es un sabio, sencillo en su actuar. Está involucrado en la actividad que se desarrolla allí, porque le interesa que todo se haga según la justicia, el *dharma*. Pero su papel no es espectacular, no lucha directamente, ayuda como auriga, dirigiendo el carro de Arjuna[6], moviéndolo para que el guerrero justiciero esté en cada momento en el lugar donde tiene que estar. Y a la vez que se ocupa de cumplir su cometido en el gran drama, filosofa con el que va a luchar y le adiestra con sutileza en otras lides, más que ajenas complementarias a su acción, las del autoconocimiento.

El desenmascarar las intenciones de las obras es uno de los pasos en ese conocer que es auto-descubrir. Para ello le infunde ánimos, y le encamina con afecto a enfrentarse con los contenidos psicológicos de sus lamentos y dudas, es decir, de lo que le impide vivir desde la presencia totalizadora de Dios. El capítulo II abunda en consejos primero para emprender la acción inmediata que se ha de realizar, la lucha; luego para comprender «la unión», el yoga sapiencial del desapego que culmina en el olvido del «yo» y «lo mío». Y todo ello desemboca en lo divino presentido. «Esto es, Arjuna, estar establecido en el Absoluto. Cuando se ha llegado allí ya no se tienen más dudas. Aun el que llega en el momento de cerrar los ojos a la vida, queda identificado con el Absoluto» (II, 72).

Una vez presentada la noción de Dios en forma humana, temporal, la devoción a esa forma es provisional limitación de la mente, anterior a la vocación del sabio por adentrarse en la realidad divina. Sin embargo, es ya enriquecedora de los valores humanos enfrentados a lo divino. Permite el trato con Aquello eterno presentido mediante relaciones afectivas conocidas por la persona. Y así el Dios personal puede ser el amante ideal o el amigo. Como amigo se relaciona Arjuna con Krishna. Como compañero inseparable en los azares del existir lo vive el hombre desde su mente sensorial y racional. Y cuando en respuesta al deseo de su amigo de contemplar

6. El modelo del carro ha sido utilizado en otros textos védicos como explicación de la persona que, dirigida por la inteligencia (auriga), conduce el vehículo (cuerpo) con los sentidos (caballos) por el camino (mundo objetivo) (Ka. Up. I. 3, 3-9). También encontramos el mismo modelo en el mito de *Fedro* de Platón.

la realidad de Dios en su forma total[7], Krishna coloca ante sus ojos internos y curiosos al Dios manifestado, Arjuna se asusta. Le sobrepasa el presenciar ese despliegue de la potencialidad del universo, del todo en todas las cosas. Tras la experiencia sobrecogedora que se describe con grandiosidad y belleza en el capítulo XI, Arjuna no puede mantenerse ahí por más tiempo y exclama: «Mírame, Señor, con compasión como mira un padre a su hijo, un amigo a su amigo, un amante a su amado» (XI, 44).

Y si para acceder a la divinidad, a lo Absoluto, es necesario haber comprendido y por tanto «haber trascendido todas las cosas», como decía el Maestro Eckhart, habrá un largo camino en lo temporal del existir que prepara al ser humano a esta apertura impensable, sin duda, pero siempre intuida y evocada tras la noción de Dios. El Dios personal a distintos niveles de amplitud de conciencia, según los entendimientos y sus temporales limitaciones, llenará ese vacío. Y lo llenará como lo ha hecho siempre, desde el amor y por el amor.

IV. LOS COMENTARIOS DE ŚANKARĀCĀRYA

El *Gītā* ha sido ampliamente comentado por filósofos hindúes en la antigüedad y en nuestros días. Entre los comentarios clásicos destacan los de Ramanuja en el siglo XI y los de Madhva en el XIII. Y los más conocidos actuales son los de Gandhi, Radhakrishnan, Tilak y Aurovindo. Pero aquellos que hiciera Śankara en el siglo XIII tenían un sello especial, ponían de manifiesto la enseñanza de Krishna desde el camino de la sabiduría (*jñana-marga*). Por primera vez se presentan ahora al lector de habla castellana con la seguridad de que servirán para esclarecer la unidad de sentido que puede encontrarse en el *Canto* bajo distintos ropajes de expresión.

Śankara, el maestro (*ācārya*), vivió una intensa vida de estudio y contemplación[8]. Y realizó una gran labor filosófica en su empeño por aclarar y unificar de manera racional las dispersas verdades

7. La forma total es el universo manifestado en visión cósmica. Es Brahman condicionado (*Brahman saguna*) y no lo Absoluto, que sería Brahman sin forma, incondicionado (*Brahman nirguna*). El incondicionado es accesible sólo a la mente que ha trascendido toda condición y forma. Mientras el condicionado lo es para la que aún se mantiene en las condiciones y las formas existenciales.

8. La duración de su vida, según la tradición más conocida, es del 788 al 820 d.C., tan breve que se sospecha, teniendo en cuenta su vasta obra, que el último año sea la de su nacimiento como asceta.

upanisádicas. Hoy es considerado no sólo el máximo exponente de la filosofía vedanta en su visión más profunda y totalizadora, la «advaita» (no dual), sino incluso el filósofo más eximio de la India. Lo encontramos representado con la imagen de un asceta shivaíta. Shiva, tercera persona de la Trinidad védica[9], es la personificación del yoga de la sabiduría.

Los detalles de su nacimiento y su juventud están envueltos en leyenda[10]. Renunció al mundo de actividades convencionales desde muy joven y tuvo como maestro a Gobinda, discípulo de Gaudapāda, el profundo filósofo advaita que escribió las *kārikās*[11]. En Benares compuso su gran obra, los comentarios a los *Brahma-Sūtras*. Recorrió además toda la India manteniendo diálogos filosóficos, donde aclara todos los puntos oscuros de las escrituras védicas desde una posición conciliadora, respetuosa de la unidad de conciencia mística e integradora a la vez de los variados caminos de las enseñanzas racionales. La claridad de sus exposiciones está fundamentada en una evidencia de la verdad manifestada que no sería posible si no tuviera su origen en la vivencia de la no-dualidad inmanifestada.

En una época de profusión de sectas y de confusión de ideas, Śankara salvó la filosofía de los Vedas en toda su pureza «no-dual» de las múltiples interpretaciones en que la especulación de las distintas escuelas filosóficas la había dispersado.

Fue además de filósofo poeta, místico y reformador religioso. Fundó un monasterio en cada uno de los puntos cardinales de la India. Desde entonces un monje, que aún lleva el nombre de Sankarācārya en recuerdo del maestro, mantiene la tradición de la vida ascética.

Como auténtico filósofo contemplativo vivió una vida consecuente a los descubrimientos que le aportaron sus investigaciones.

9. *Trimūrti*, literalmente «tres caras». Las tres personas divinas, Brahma, Vishnu y Shiva, son creador, conservador y destructor del universo. Shiva es el destructor de lo que aparece, de lo que no es, la fuerza de discernimiento de la inteligencia.

10. Las dos biografías más significativas, las de Mādhava y Ānandagiri, discrepan de modo llamativo sobre los nombres de los padres, el lugar de nacimiento y demás. Tanta leyenda deriva sin duda del hecho de que fue una persona excepcional, que conocía ya desde los 18 años las escrituras sagradas y vivió para ponerlas en práctica y ayudar a que otros vieran con claridad su significado y las vivenciaran.

11. Comentarios concisos a la *Māndūkya Upanisad* que forman el sistema metafísico advaita que puede ser considerado límite entre la razón intuitiva y la contemplación no-dual. Ver C. Martín, *Conocimiento y realidad en la* Māndūkya Upanisad *y* Gaudapāda, Universidad Complutense de Madrid.

Y no dejó de actuar para comunicar, demostrar y hacer prevalecer la verdad contemplada. Esto que apuntamos a grandes rasgos de su quehacer existencial nos ayudará a comprender el significado que él da a la palabra «renuncia»[12]. Aunque en ocasiones nos parezca defender la inactividad, hemos de entender en todo el contexto que se refiere a la acción condicionada que la memoria repite, esas obras establecidas por la tradición y las costumbres, los preceptos religiosos prescritos en su época para las distintas castas o estados de vida. Considera todo esto como impropio de la persona que está en el camino de la sabiduría, cuya naturaleza la inclina a la actividad que espontánea nace de la comprensión. Porque el actuar creativo no puede encasillarse en unas u otras obras particulares.

Nuestra atención se centrará en lo que el comentador señala, la esclavitud que se produce desde las obras nacidas de los deseos. Renuncia el que es libre y la renuncia libera porque proviene ya de la libertad. «¿Qué ilusión o qué sufrimiento puede haber en aquel ser humano para quien todos los seres son el Ser porque ve la unidad?» (Isa. Up. 7). Comprender la raíz del deseo, la creencia en la separación es terminar con el apego o el rechazo, causa habitual de las acciones. Y «el rechazo o la ambición son experiencias subjetivas de la persona y no pueden percibirlas los demás» (Com. a XIV, 22). Por ello la renuncia no es una técnica, una prescripción escritural o un deber, nos dice a lo largo de sus comentarios Śankara. Es mucho más, es liberación de los apegos a los resultados de la obra, una libertad interna a la que ninguna manipulación exterior puede añadir ni restar nada. Y sus palabras dejan claro que «nadie se libera de la acción por el simple abstenerse de obrar» (III, 4), cita que encontramos en la introducción de los comentarios sankarianos al capítulo V. Desde luego para él la renuncia es carencia de deseos ante la acción y no inacción. Krishna dice: «Aquel que ve la renuncia por la comprensión y la acción inegoísta como una misma cosa, está en la verdad» (V, 5).

Ninguna persona llega a esa libertad en un primer intento de voluntad, de ahí que en el diálogo se tengan en cuenta desde la posición del buscador de la acción correcta que es Arjuna distintos momentos en esa búsqueda. Y Śankara en sus comentarios separa tres secciones en este sentido.

12. Hay dos palabras sánscritas para expresar este término: *sannyasa*, renuncia a la acción, y *tyaga*, renuncia a sus frutos. El alcance de los dos significados y la actitud que expresan es motivo de debate en los diálogos sankarianos.

La primera, que puede encontrarse en el capítulo V pero no sólo en él, se refiere a la puesta en práctica de las obras religiosas deseando un resultado. Es una etapa condicionada de la que la mente del buscador irá saliendo al tener algún vislumbre de sabiduría. La segunda es la dedicación de las obras a Dios (cap. XII) y otros versos a lo largo del *Canto*. Aunque la devoción es una relación con lo divino aún condicionada (*Saguna-Brahman*), sin embargo en esta etapa se va produciendo la sabiduría del desapego (*vairajya*). La culminación de la búsqueda es el momento en que se produce firmeza en la verdad. La ignorancia queda eliminada por la revelación y se vive la libertad. Hay un verso del capítulo XVIII que describe esta culminación en la acción. Dice así: «Aquel que tiene un entendimiento desapegado de todas las cosas, quien ha vencido su mente y no tiene ya deseos, alcanza por la renuncia el estado más elevado de perfección, libre de todo actuar» (v. 49).

V. ¿TRES SENDAS O UNA SOLA?

Las tres sendas diferentes de realización humana, tan populares en la tradición religiosa hindú, están representadas en la síntesis del diálogo entre Arjuna y Krishna: la de las obras (*karma-yoga*), la de la devoción (*bhakti-yoga*) y la de la sabiduría (*jñana-yoga*)[13].

Madhusūdana Saraswati divide el *Gītā* en tres secciones de acuerdo a los tres yogas: en la primera se expone el ser del hombre, el ser individual; la segunda está dedicada al Ser universal, Dios; la tercera declara la unidad entre el ser individual y el Ser universal[14].

El *karma-yoga* en el diálogo es la vía del que renuncia a los frutos de la acción (*karma phala tyāga*). Su esencia es, pues, el desprendimiento, consecuencia de la sabiduría. Porque: «Los sabios consideran que ha comprendido el que actúa sin deseos, sin un motivo pensado, aquel cuyos actos han sido quemados en el fuego de la sabiduría» (IV, 19), dice Krishna.

Las obras son muy importantes para la mente humana, sensorial o empírica. La realidad desde ese lugar mental parece constituida por cosas, hechos, acontecimientos y personas que los interpretan. Así las acciones marcan un camino en el tiempo. Pero las obras

13. Estas sendas yóguicas básicas no son únicas. La tradición presenta muchos yogas particulares, como *hatha-yoga, kriyā-yoga, raja-yoga, tantra-yoga, dhyana-yoga, maha-yoga*, etc.

14. Cf. Introducción de Gambhīrananda, p. XXI.

de ese actuar nacen y mueren en la misma temporalidad que las creó. Su valor lo confiere el significado que se les da según la intención. Se abre entonces un aprendizaje hacia una intención más y más pura e iluminada. «Es difícil, sin embargo, ¡oh Arjuna!, llegar a la renuncia sin comprender la acción. La persona contemplativa dedicada a la acción inegoísta del yoga llega pronto al Absoluto» (V, 6).

Lo que cuenta en la vía de realización es el desapego y no las obras realizadas. Si el motivo es egoísta las obras brotarán de un tronco equivocado, la idea de separación. Y los efectos arrastrarán este error de base. Pero más allá del actuar inegoísta la vida contemplativa irá desarticulando la intención en el desapego como se dijo en aquel verso famoso, comprendido sólo por quienes lo viven: «Aquel que encuentra la inacción en la acción y la acción en la inacción es un sabio entre los hombres» (IV, 18). Por eso entendemos que Krishna no hace separación de dos caminos cuando afirma: «Son los ignorantes, y no los sabios, los que consideran que el sendero del conocimiento de la verdad y el sendero de la acción son diferentes...» (V, 4).

El llamado *bhakti-yoga* se presenta como vía realizadora para el que valora sobre todo los sentimientos. Los sentimientos embargan y envuelven a las personas en una realidad más sutil que los hechos y las cosas, pero cambian según la visión que los produce. Y así el sucederse de los opuestos sentires es un constante campo de conflictos internos que reconocemos en los primeros versos del *Canto*. Ante la batalla inevitable, ante el reto que la existencia presenta coloreado con el tono de la comprensión del momento, Arjuna, el guerrero triunfador en tantas lides, tiembla. La visión de los hombres ilustres, sus propios familiares, levanta emociones en él de piedad y disgusto que formula como impedimentos morales. Y tanto se fortalecieron sus emociones con sus pensamientos que al terminar el discurso soltó el arco y las flechas en el mismo campo de batalla, en medio del azaroso existir, y «se sentó en el carro con el corazón abrumado por la angustia» (I, 47).

Sólo una mente en equilibrio puede abrirse al amor sin la distorsión de las distintas formas deseadas. Y Krishna aconseja una y otra vez en el diálogo centrarse en él. Pero el verdadero equilibrio no es el efecto momentáneo de la concentración en algo, es un estado de lucidez. La serenidad sobreviene espontánea en la mente que ha contemplado la verdad.

En este momento del camino se habla de amar a Dios sobre todas las cosas. Más aún, amarle constantemente. «A los que siempre

viven en este estado de amor y devoción hacia mí, les concedo la sabiduría para que se identifiquen conmigo» (X, 10). Pero un amor así es imposible sin el desapego que es fruto de la sabiduría. Todas las cosas han de ser desvalorizadas, despojadas de la realidad provisional que el tiempo les confiere, para centrar el amor del devoto en la contemplación de la Realidad suprema, Dios. Pero para llegar a Dios habrá que dejar todas las cosas. Y ¿quién las dejaría antes de que la sabiduría hubiera iluminado su mente?, ¿cómo podría la voluntad por más esfuerzos que hiciera desde la ilusión de separatividad acabar con los deseos o, lo que es lo mismo, dejar de buscar lo que cree le falta?

El *jñana-yoga* o *budhi-yoga*[15], como se le designa también en estos versos, no puede ser, ya lo estamos viendo, un camino separado de los demás, el tercero y el más arduo según opinión tradicional. Es el mismo camino, el de siempre, que se presenta con distintos estilos de vida impulsado por la sabiduría.

Es cierto que en sus dos primeros estadios la claridad de la verdad liberadora tiene menos fuerza. Por ello podría decirse que empieza un ser humano a vivir como un *jñani*, como un sabio, en el sentido vivencial que esta palabra tiene en estos textos, cuando vive en la verdad descubierta. Nos referimos a esa verdad impensable: la unidad entre el que ama y lo amado.

Un rayo de esta luz hizo más creativas las obras desinteresadas y liberadoras según la senda de la acción. Otro hizo que los sentimientos fueran cada vez menos contradictorios, que se ampliaran y profundizaran en el amor total según la senda devocional. Pero siempre estuvo allí la sabiduría, purificando con su luz el sentir y el actuar de los seres humanos. Fue y es el camino lúcido que atraviesa todos los senderos trazados en la arena de la existencia.

VI. DISTINTOS MOMENTOS DE SABIDURÍA

Los momentos del despertar a la sabiduría se expresan en diferentes actitudes al actuar. Es el camino único de la unión (*yoga*) con lo infinito desde diversos puntos de vista. La verdad primero es presentida y sentida, y ello abre una vía de anhelo hacia lo desconocido que se concreta en la relación de amor a Dios y a todos los seres.

15. *Budhi* es la mente iluminada por la verdad si nos atenemos a la raíz *budh*, iluminar, de donde deriva también *Budha*, el Iluminado. Es la mente contemplativa que transciende la mente pensante (*manas*).

Las acciones empiezan a ser más desinteresadas al tener como motivo remoto la unidad presentida. Es el momento de la ofrenda de las obras a Dios y la actividad humana como servicio y ayuda a la humanidad. Hay en esta actitud sabiduría, y la reconocemos por el respeto y afecto que la intuición de lo sagrado marca en la mente. Se vive la verdad como fe. Los errores que suelen acompañar a esta sabiduría incipiente como el personalismo antropomórfico ya los conocemos, y se deben a los errores psicológicos aún no comprendidos.

En el siguiente momento se produce el discernimiento (*viveka*) que armoniza y serena la mente y la prepara para el contemplar. La armonía mental se va expresando en armonía de vida. Empieza aquí el desapego, y la dedicación de las obras a su origen es consecuencia natural de la comprensión. «Aquel que abandona todo apego y actúa dedicando a lo Absoluto sus obras, no queda afectado por el mal, lo mismo que a la hoja del loto no la moja el agua» (V, 10).

Este efecto liberador, el no quedar afectado por el error anclado en los opuestos del bien y el mal, es consecuencia de un descubrimiento. Al comentar el verso anterior había dicho Śankara: «La persona que ha descubierto la verdad en la acción... es la única que está capacitada para abandonar las obras por haber tomado conciencia de la no existencia de las acciones». Y lo ilustra con la imagen del espejismo. Al descubrir que en él no hay agua no volvemos a beber allí.

La mente deja de buscar en las obras sus efectos. Comienza el camino de la unidad en la acción el verdadero *karma-yoga* porque no se busca más actividad que la que el vivir presenta, y se abandona el impulso de actuar para conseguir un efecto determinado, sean ceremonias, ejercicios o técnicas psicológicas. Y éste es el sentido que la sabiduría interior da a la expresión «renuncia». En un movimiento espontáneo la comprensión «de lo que es» desemboca en contemplación. Es un giro de la mente sobre sí misma, *metanoia* se ha llamado en griego en nuestra tradición. Nunca es un acto de voluntad dirigido por el caprichoso pensar. Cuando contemplador y contemplado se unifican en la conciencia una, nos encontramos ya en otro momento. En plenitud de sabiduría la unidad de conciencia no es presentida, anhelada o contemplada, es vivida. Allí la verdad no se comprende o se ve, la verdad se es.

Aunque no hay rigidez en la secuencia y el proceso que se ve en la temporalidad es sólo aparente, ésta es una manera de presentar la vía única de sabiduría inasible en moldes conceptuales como sucede con todo lo humano. Y siguiendo este desglosar los estadios

de lucidez de la conciencia, concluiremos con la etapa más visible del camino, aquella en que la verdad se expresa gozosa e inevitable. No cabe la infinitud en los angostos recintos de lo individual. Por eso sólo se expande de manera imprevisible pero certera entre las mentes maduras para su comprensión. Sus modos en el expresar, sus vestimentas, son tan variadas porque se ha de acoger a las ideas y palabras aprendidas según el tiempo y el lugar. Y si miramos desde otras formas aprendidas en distintas enseñanzas cómo se describe la forma divina de Krishna en el capítulo XI del *Gītā*, nos resultará quizá un tanto inadecuada. Pero los ropajes de imágenes que se presentan a la imaginación junto con los conceptos que van dirigidos al intelecto, nunca desvirtúan la sabiduría que les acompaña. Al menos no sucede así para quien tiene ya discernimiento como diría Śankara.

De cualquier forma y en todo contexto la sabiduría resplandece tal como la vemos brillar en este bello *Canto*. Su revelación en ocasiones es, más que comunicación, comunión que despierta en las mentes el inicio del proceso desde la verdad como fe. Y vuelven a sucederse los momentos del *bakthi*, del *karma* y del *jñana* en el ser humano consciente. Es como un resplandor que produjera resplandores sin fin. Una verdad esencial descubre más y más verdades esenciales iluminadas por su luz. Y el sabio, el *jñani*, el que por su encuentro feliz con Aquello no-dual ha despertado a un ámbito nuevo sin fronteras mentales, se siente libre, pleno, abierto a la realidad sagrada que está dentro y fuera de cada forma. Puede ser comprendido o incomprendido cuando intente comunicar ese descubrimiento de la inteligencia que subyace en todo, del *dharma*, a los que ya tienen «ojos para ver». Desde luego con el ojo carnal y con el ojo racional no es posible captar el Ser absoluto, Brahman, lo que es inmanente y transcendente a la vez. Se tratará en todos los casos apuntados de una insinuación o evocación de la visión del ojo contemplativo[16].

Sin embargo, la sabiduría no es patrimonio de quienes tienen ya abiertos todos los ojos. Es siempre una revelación impersonal que, como estamos viendo, podemos rastrear desde el principio del camino. Ha ido dirigiendo la mente mientras la iluminaba en la medida de la comprensión de cada momento, de cada paso al actuar.

16. La división en tres ojos la encontramos en la Edad Media en Ricardo de San Víctor y en san Buenaventura. Ken Wilver hace un desarrollo amplio y actual de ello en *Eye to eye* (1983; traducción española, Barcelona, 1991). San Buenaventura aclara que al ojo de la carne le corresponde un *lumen exterius et inferius*, al de la razón un *lumen interius* y al de la contemplación un *lumen superius*. Y concluye que sólo accede al Dios transcendente la visión del ojo de la contemplación.

VII. LA ACTUACIÓN DE LA NATURALEZA Y EL ESPÍRITU

La explicación del desenvolverse de la materia en las cualidades, los órganos y los objetos concuerda con la concepción dualista del ser humano para la escuela sankhya. Según ella, existe una naturaleza o materia (*prakriti*) y múltiples espíritus individuales (*purusa*). Analogías en la descripción que hace el diálogo de aspectos de la materia y el espíritu han hecho suponer a algunos críticos, como Garbe, que los diálogos de que tratamos se han realizado en la escuela yoga de los sankhyas. En cuanto a los principios de la filosofía vedanta interpretados según el monismo de Ramanuja o la no-dualidad de Śankara se consideran añadidos posteriormente.

Estas opiniones no han tomado en cuenta hasta qué punto las descripciones duales de estos textos tienen siempre un transfondo de no-dualidad. Śankara en sus comentarios nos lo hacer ver punto por punto. Y refuta la superficial visión dualista que, en su época como en la nuestra, resulta la más común, ya que el pensar racional y el lenguaje que de él se deriva son duales. Mientras que para comprender la visión de la unidad es necesaria una intuición supra-racional, el ámbito de la sabiduría.

«La ciencia que abarca el campo y el conocedor del campo es la verdadera sabiduría». Comienza el capítulo XIII con una declaración de la unidad de conciencia, de la no-dualidad. La naturaleza es el campo de lo conocido. Todo lo que es objeto de conciencia es *kshetra*, campo, tierra, materia primordial equivalente al concepto de *pradhāna* en la filosofía sankhya[17].

De la naturaleza derivan, a través de los cambios de las tres categorías (*gunas*), no sólo los elementos sino también las facultades de los órganos sensoriales y del pensamiento. Los pensamientos son por tanto mente sensorial, hecha de materia y no espíritu. De ahí que el pensamiento sea condicionado, dependiente de las leyes mecánicas de causalidad y no libre como el espíritu.

La naturaleza no surge directamente del espíritu sino de lo inmutable (*akshara*); de ello brota lo inmanifestado (*aryarta*) primero (VIII, 20), lo manifestado (*prakriti*) después (IX, 7). Y a partir de ahí se forman los cuerpos físicos con los órganos sensoriales y la mente pensante de los seres en un proceso de densificación creciente. Se trata de un movimiento inteligente como objetivación de la pura conciencia. El entramado perfecto de este desarrollo del «cam-

17. Ver Br. Sū. de Śankara I, 4, 1.

po» está constituido por tres características o *gunas*, la armonía de *sattva*, la pasión de *rajas* y la torpeza de *tamas*. Las *gunas* atan el espíritu al cuerpo (XIV, 5). Y por ellas los seres se apegan a sus obras creyendo ser ellos quienes actúan. Pero Krishna dice: «...sabe que los que comprenden la verdad sobre la diversidad de cualidades de la naturaleza en relación con las acciones, se dan cuenta de que los órganos de los sentidos actúan sobre los objetos sensoriales. Y permanecen desapegados» (III, 28). Es la constatación de que cada nivel de la naturaleza actúa sobre el inmediato. Siempre una manifestación sobre otra sin salir del campo donde las *gunas* crean la ilusión de realidad: «En verdad es difícil ir más allá del poder divino de mi ilusión, creado por las distintas naturalezas (*guna-mayi*)» (VII, 14).

Sólo el espíritu, el conocedor del campo (*kshetra-jña*) es testigo desapegado del espectáculo mágico del despliegue de la inteligencia unitotal. Él no se mueve cuando todo aparece en movimiento alrededor. Él no hace nada cuando aparece la actividad incesante. La danza de la naturaleza que se produce en el basto campo de la objetividad tiene su origen inconfesado en el inmutable y silencioso espíritu. Él es consciente del campo y a él retorna todo su movimiento cuando esta toma de conciencia se hace evidente.

Lo propio de la sabiduría es ver en la existencia pasajera y cambiante aquello eterno e inmutable. Por ello es sabio quien, de la mano de la naturaleza, va aprendiendo a discernir lo Absoluto hasta identificarse con ello. Y como lo Absoluto es conciencia (*prajñanam brahman*), ser sabio es ser pura conciencia inteligente, ser el que conoce el campo, y no identificarse por distracción con lo conocido. Una síntesis de esta manera de ver se podría hacer reflexionando así: todo aquello de lo que me doy cuenta está en el ámbito de mi concienciar, es objeto de conciencia en forma de sensación, de emoción, de imagen, de pensamiento, de idea, de recuerdo..., siempre está hecho de mi conciencia. Hasta la noción de «fuera» es imagen pensada en un espacio pensado también.

¿Dónde está el «noúmeno» que necesitaba Kant para hacer coherente su visión del conocer? No hay nada incognoscible para nuestra mente, que sin embargo esté ahí fuera esperando ser captado como objeto esquivo. El conocedor en su despliegue al conocer crea el campo objetivo de lo conocido. La conciencia no es conciencia de algo. ¿Qué sería ese «algo»? Es conciencia en sí, no es de otro ni para otro, no es relativa, no es dependiente, no se mueve, no actúa. Hay actuación en el ámbito proyectado por el concienciar pero nadie actúa, todo se hace y se deshace en relaciones de relaciones.

A comprender esta grandiosa pero sutil visión no-dual nos ayudan los comentarios de Śankara. En ellos se aclara constantemente que la dualidad es sólo explicación de la limitación de la visión dual empírica.

Brahman no es un Dios personal. La divinidad personal es creación de la dualidad del conocer. Lo Absoluto no es dual. Y porque no está en relación con creación mental alguna, recordamos que nada tiene que ver con el Absoluto hegeliano opuesto a lo relativo e inscrito en la razón. Es el estado de unidad que se llamó *turīya* en la *Māndūkya Upanisad*. Aquel estado incondicionado que descubre el ser humano cuando ha comprendido los estados alternos temporales de vigilia, ensueños y sueño profundo. Y como estado de conciencia es fundamento del ser y el conocer en el hombre.

La conducta correcta, el recto actuar, no se produce por combinación de unas u otras cualidades de la naturaleza. Las limitaciones añadidas que aparecen por falta de discernimiento (*viveka*) distorsionan el conocer, como tantas veces Śankara nos explica en sus comentarios. Dice, por ejemplo, en un diálogo con otros filósofos: «Y el conocimiento es una modificación del intelecto e irreal por naturaleza». Se refiere aquí al conocer dual racional que es representación de objetos en un sujeto. La acción inteligente es la que surge espontánea desde la visión lúcida del estado no-dual.

«Los sabios consideran que ha comprendido el que actúa sin deseos, sin un motivo pensado, aquel cuyos actos han sido quemados en el fuego de la sabiduría» (IV, 19). Al ser consciente del propio Ser que es la misma luz que ilumina, el Espíritu absoluto, la mente se hace contemplativa, transciende la dualidad que crea el conflicto. Y de esta visión unitaria surge la armonía entre el individuo y la totalidad.

Ninguna norma puede darse al Espíritu que es pura libertad, ninguna tampoco interesa al ser humano identificado ya por su visión verdadera con él. El conocedor del campo siempre es libre de lo que en el campo sucede. El campo tiene sus límites naturales, pero Aquello que es consciente de él es ilimitado, infinito. Y lo infinito se expresa espontáneo en armonía. «Por aquí no hay camino, —decía Juan de la Cruz— que para el justo no hay ley»[18].

VIII. LIBERTAD Y ACCIÓN

Se dialoga a lo largo de todo el libro sobre la acción justa, la acción liberadora y la renuncia. Y Śankara considera esta última como vía

18. Síntesis de la *Subida al monte Carmelo*.

directa hacia la liberación del ser humano. Su intención es hacer comprender que aquel a quien el descubrimiento de la verdad ha hecho libre, no seguirá amarrado al actuar convencional. «Abandona todas las prácticas y deberes... no te angusties. Yo te libraré de toda atadura», dice Krishna (XVIII, 66). Para él no se han instituido las normas sociales o religiosas, naturales para quien busca ciertos efectos en los cambios fenoménicos de la existencia. Quien es libre naturalmente se abstiene de esas obras. Pero lo que se ha entendido muchas veces es lo contrario, la consigna: «Renuncia y serás libre», seguida por muchos rígidos ascetas en la India. Ningún texto tan claro como el *Gītā* para desenmascarar este error. Se repite en varios capítulos pero sobre todo se declara en el capítulo V, donde se pone el acento en «no buscar los resultados de las obras», en la acción desinteresada.

No pensemos que se trata de una moral como las de origen kantiano impulsoras de mandatos autónomos que tienen por base un utilitario bien común. La conducta a la que aquí se alude está constituida por un actuar desapegado que tiene su origen en la comprensión de lo esencial. Muchos son los objetivos que se pueden buscar y conseguir moviéndose en el ámbito de la vida condicionada, de causa a efecto, pero ¿qué trataría de conseguir quien por la sabiduría del contemplar hubiera descubierto que todos ellos son objetos de conciencia que aparecen impermanentes en el campo del devenir?, ¿en qué se esforzaría para «llegar a ser algo» una persona que ya ha vivido su unidad con la conciencia total? «Quien a Dios tiene nada le falta», decía Teresa de Ávila. Así el buscar resultados relativos sólo es propio de una mente anclada en lo relativo por considerarlo realidad absoluta, nunca de la mente expandida a lo infinito, a Brahman.

La libertad no consiste en el hecho material de no actuar, por otra parte imposible, llevado a sus últimas consecuencias: «Nadie puede dejar de actuar ni siquiera por un momento, ya que los impulsos de las características (*guṇas*) de la propia naturaleza fuerzan a la acción» (III, 5). Sobre esto Śankara insiste en que los que tienen sabiduría no están empujados por esos componentes materiales: «El que sabe que el Ser es imperecedero» (II, 21). La conciencia en el ser humano toma conciencia, si se permite la redundancia, de su libertad más allá de los límites trazados por el pensar y el sentir.

De esa manera la libertad no implica ninguna conducta determinada, lo que sería contradictorio. Y el ser humano es libre en esencia porque es uno con la inteligencia total que en cada momento se adecua a las necesidades de los niveles psico-físicos. «No hay

otro camino para un ser humano como tú, que el actuar sin buscar el fruto de la acción. Así la acción no te ataría» (Is. Up. 2).

Estamos ante un actuar espontáneo de cada nivel natural dirigido por el orden sagrado, el *dharma* de cada persona, cada cosa, cada situación. Y desde él podemos ver que la acción no tiene que ser necesariamente una compulsión a obrar movida por insatisfacciones biológicas o afectivas. Podría no moverla tampoco el cálculo utilitario de los beneficios que se obtendrán para el que actúa o para los otros. Y entonces, sin la preocupación por el resultado, la actividad fluiría espontánea, libre y distendida, movida únicamente por los brazos múltiples y cambiantes de la inteligencia de la vida.

Lo importante en la conducta humana sería, para asombro de muchos, no la obra y sus efectos sino el lugar de la conciencia más o menos libre o condicionado, desde el que se realiza. Y eso no impide que *a posteriori* pueda decirse «por sus frutos los conoceréis», ya que esto no alude más que a una constatación de que se actuó desde la inteligencia sagrada, desde el *dharma,* y no por la compulsión de los pensamientos y las emociones personales.

Para actuar sin buscar los resultados no basta proponérselo, se requiere haber comprendido que no hay un actor separado de la acción del vivir, a no ser la conciencia total, que es lo mismo que el Ser absoluto. Y una obra comienza a ser un paso adelante en el caminar hacia la verdad cuando es inmotivada. En ese caso no surge del núcleo separado como «yo», que el pensamiento crea. Es libre.

Los actos brotan del anhelo espontáneo de la vida total reflejada en un ser temporal. Así aparecen las obras creativas. Y para que las obras se realicen sin motivo, como el soplar del viento, el respirar de los vivientes o el canto de un pájaro, en la mente se ha de dar la transparencia de la sabiduría. Porque sólo con la lucidez como guía se actúa desde la totalidad liberadora. Nadie preguntará entonces ¿qué hacer?; la obra lúcida, inspirada, es efecto de la luz. «Te he revelado la sabiduría, el más secreto de los misterios. Medita sobre ello en totalidad y, luego, actúa como quieras» (XVIII, 63).

La libertad de una persona que se cree separada es relativa, está en relación, muchas veces conflictiva, con la de los demás. Mientras la libertad de quien está unido a lo total por descubrimiento de su propio Ser absoluto (*ātman*) es absoluta y se expresa armoniosa entre las limitaciones de lo relativo. El descubrir la verdad última, la identidad del ser como conciencia con la conciencia total, se dice en los textos védicos, es «liberación». Y no es un término que alude a una meta remota y fantástica. La sabiduría del *Gītā* nos está ha-

blando de la posibilidad de vivir y movernos desde la libertad, la más real de las situaciones humanas.

IX. LA OBRA DE LA INTELIGENCIA SAGRADA

El campo de Kuru[19] (*kurukshetre*), escenario de la gran batalla en la que culmina la epopeya del *Mahābhārata*, es punto de referencia anecdótico y analógico de aquel otro campo el de la inteligencia (*dharmakshetre*) del universo. *Dharma* es un término que abarca muchos matices de significados. Es la ley sagrada, la inteligencia que ordena el mundo y que se manifiesta también en la armonía moral. Los niveles metafísico y ético se encuentran en el *dharma* por la unidad intuida que sobrepasa en su penetración las separaciones del pensamiento racional.

Comienza el primer capítulo del *Canto* desde ahí, desde la inteligencia total de la que está constituido todo el ámbito de lo manifestado. En una expresión escueta: «En el campo de la inteligencia sagrada, en el campo de Kuru (*dharmakshetre kurukshetre*)» parece querer recordarnos el punto de contacto entre el mundo fenoménico y la inteligencia que lo ordena: la conciencia. Y si del ámbito metafísico bajamos a lo concreto de la existencia humana, habría que entender esa analogía según la referencia que se ha hecho a menudo a ese campo de batalla del humano existir, donde se lucha por mantener la ley moral, la ley del *dharma*. En el argumento de la epopeya aparecen los kuravas dirigidos por el rey Duryodhana, que está ciego, como símbolo del aspecto inferior del ser humano. Y necesariamente se enfrentan con los pandavas, dirigidos por Arjuna, los cuales, siguiendo la analogía, representarían la indecisa razón humana. Los impulsos vitales elementales estarían regidos por la ley del *dharma* cósmico, mientras los racionales seguirían un nivel superior de la ley, abierto al discernimiento y por él a la libertad. Y luchan por el reino de Hastinápura que simboliza la meta de la liberación.

¿Podríamos ver aquí como el acontecer de la existencia, obra de arte de la inteligencia total, es argumento que permite aquella otra obra, la de la elevación de la conciencia por el reconocimiento de la armonía moral?

19. Kuru fue el fundador de la dinastía que reinó en Hastinápura. En los tiempos del combate célebre era antepasado tanto de los kurus como de los pandavas, los dos contrincantes.

Momentos antes de actuar Arjuna está lleno de dudas y hasta llega a la anulación de su fuerza, ante la perspectiva de aniquilar a miembros de su misma familia. Pero Arjuna no se retirará del combate, del campo del *dharma*, abrumado por la indecisión. En el momento oportuno escuchará la voz de la inspiración, alentándole para actuar. Oirá las palabras amigas de Krishna, del auriga —¿o las de su propio Ser?

La preparación del escenario, el ámbito existencial donde la sagrada ley de la inteligencia va a comenzar su obra de transmutación de valores, está dispuesto. Pero no tiene lugar el evento impetuosa y ciegamente. El combate se demora mientras, insólita situación, se produce un diálogo en el que Arjuna aprenderá a actuar. Se hablará en él de la acción y la no-acción, del que conoce y lo conocido, de la naturaleza y sus variantes y del espíritu testigo desapegado de todo el drama.

No faltarán en las enseñanzas de las respuestas de Krishna a Arjuna explicaciones metafísicas, cósmicas, religiosas, psicológicas y éticas según las escuelas filosóficas de entonces como la sankhya y el Vedanta. Hasta desembocar en la acción espontánea, la conducta humana ha de pasar por la purificación de la mente en el discernir. De ahí el admirable interés con que se seleccionan todos los temas en el diálogo. Quizá la visión actual pueda tacharlo de falto de orden en las secuencias o de repetitivo en algunos aspectos. Pero nadie dirá que no resulta eficaz y claro en su cometido: hacer reflexiones para despertar el discernimiento entre lo verdadero y lo falso. Con la mente centrada en la verdad se efectúan obras verdaderas. El diálogo es, pues, operativo.

Es una investigación filosófica sobre el Ser y los seres (II), sobre el espíritu y la materia (XII), sobre los impulsos de la naturaleza que mueven a actuar (XIV), sobre las dos condiciones humanas y el destino (XVI), sobre las formas de fe (XVII) y tantos y tantos temas que responden en distintos niveles a la incertidumbre en las obras humanas. Y encontramos en especial la actitud religiosa, donde el consejo de la devoción dirigida al único Dios —«En la misma forma en que ellos se acercan a mí, respondo a sus demandas...» (IV, 11)— ensancha la comprensión de la oración hasta abrazar todas las ideologías religiosas.

¿Son éstos los preámbulos adecuados para actuar? Durante mucho tiempo quizá el pensar utilitario se ha separado tanto del contemplar lo esencial que en nuestra época puede resultar sorprendente el filosofar, el reflexionar sobre la verdad, antes de actuar. Krishna se interesó en que Arjuna comprendiera. Y lo demás, la

particular actuación en el combate, vendría como consecuencia. Porque comprender es vivir con autenticidad en cualquier situación.

El que busca la conducta recta (*artharthi*) la contempla a intervalos y sólo anhela vivir en la armonía contemplada. Su anhelo confiere sentido a su vivir y es impulso de buenas obras. El sabio (*jñani*), el que ha comprendido, vive la alegría de la libertad. En su caminar va manteniendo la verdad y recordándola a los demás y a sí mismo en serena paz inseparable de una armoniosa actividad creativa.

Con el árbol sagrado (*asvtha*) de raíces hacia arriba y ramas hundidas en la tierra (XV, 1), esta imagen tan querida por la tradición védica que se encuentra en varios textos upanisádicos[20] culmina la obra de la inteligencia sagrada en el *Canto*.

El árbol es símbolo tradicional de inspiración hacia lo más elevado. Y en su ímpetu por ascender, los sabios han cortado las ramas que les arrastraban a la manifestación, es decir, renunciaron a identificarse en el recorrido de la savia, para permanecer firmes como un árbol abierto a los cielos infinitos. Hasta llegar al equilibrio de una mente lúcida, iluminada por la revelación de la verdad, la vida humana es un moverse «por las ramas», con más o menos esfuerzo de voluntad, pero sin la estabilidad de lo verdadero.

Lo cambiante tiene su origen en lo inmutable pero lo Absoluto, el Ser supremo (*purushottama*), con el que se identifica el ser del hombre, Krishna en el diálogo, transciende ambos. Porque no tiene origen ni es origen de nada, está más allá del ámbito de lo relativo, del campo existencial. Lo infinito se expresa en formas finitas variables. Pero lo infinito en sí es el aliento de la unidad sin forma. Aquello es impensable y nunca sale de su identidad, oculta por las cosas que el pensar añade. Por eso la verdad es siempre un misterio a pesar de su claridad irradiante. «Te he revelado... la más secreta de las escrituras». Y la más verdadera, diremos, si la verdad es *alezeia*, el desvelar y revelar de lo oculto. «... Quien la comprende llega a ser sabio y con ella culminan todas sus obras» (XV, 20).

CONSUELO MARTÍN

20. Puede verse, por ejemplo, en Ka. Up. II, 3, 1.

BHAGAVAD-GĪTĀ

Invocación de Śankara

Aum. Lo divino en el ser humano[1] es más elevado que lo Inmanifestado. El huevo cósmico surge a partir de lo Inmanifestado. Todos los mundos, incluso la tierra con sus siete islas, están dentro del huevo cósmico[2].

Introducción śankariana

Después de proyectar este mundo y desear asegurar su equilibrio, Dios creó ante todo a los Creadores[3] como Marīci y demás. Y les hizo seguir el camino recto (*dharma*) que se caracteriza por los actos religiosos tal como se revelan en los Vedas. Y creando otros como Sanaka, Sanandana, etc., les hizo defender el camino recto

1. *Nārāyana* es la expresión que usa Śankara aquí. *Nara* es lo que existe en lo humano de divino, de originario. Y *ayana* es el camino. El sentido será exactamente: lo divino abriéndose camino en lo humano. Es el Ser individual (*ātman*) idéntico al Ser absoluto (*Brahman*). Trasciende toda oposición entre lo manifestado y lo inmanifestado.

2. El huevo cósmico es lo primero manifestado a partir de la vida divina (*Hiranyagarbha*). Y lo inmanifestado aquí el espacio anterior, lo inmutable, el *aksara* (B. Gītā XV, 6; Mu. Up. 2, 1, 2).

3. En los Puranas se especifica que del Dios creador, Virāt o Prajapati, se crearon Brahmā, Vishnu y Siva. Y de Brahmā, creador también, se crearon los creadores de los distintos períodos cósmicos, o *manvantaras*, como Manu y Marīci. A estos creadores se les llama Prajapatis.

(*dharma*) que se caracteriza por la renuncia y se divide en el camino del conocimiento de la verdad y el del desapego en la acción. Porque el sendero revelado en los Vedas es de dos clases: el de los deberes religiosos y el de la renuncia. Es para equilibrar el mundo, y sirve directamente para procurar el bienestar natural y espiritual de los seres vivos. Y aún lo siguen los bramanes y algunos otros pertenecientes a las diferentes castas y estados de vida[4], que aspiran a lo más elevado. Cuando con el tiempo el camino recto (*dharma*) es suplantado por el incorrecto (*adharma*) por la falta de discernimiento ocasionado por la irrupción del deseo en las mentes de los que siguen (el camino), entonces, según la tradición, Vishnu, llamado también Nārāyana, el impulsor, envía una parte de sí mismo, Krishna. Krishna es hijo de Devaki y Vāsudeva y nace para proteger el estado bramánico que es la expresión de Brahman en la tierra para asegurar el equilibrio del mundo. Puesto que cuando el estado bramánico se mantienen, se guarda el camino védico, ya que la distinción entre las castas y los estados de vida dependen de ello. Y Dios, dotado siempre de sabiduría, majestad, poder, fuerza, valor y grandeza, dirige su propia Ilusión (*Māyā*) que le pertenece como Vishnu. A la Ilusión se la conoce como Naturaleza primera y está compuesta por tres aspectos básicos (*gunas*). A través de su propia Ilusión parece como si él estuviera encarnado, como si hubiera nacido, y como si beneficiara a las personas. Aunque por esencia no tiene origen ni cambios, es quien dirige a todas las criaturas, es eterno, puro, inteligente y libre. Aunque él no necesita nada para sí mismo, sin embargo, por el bien de las criaturas enseña las dos formas védicas del camino recto a Arjuna que estaba sumido en un mar de sufrimiento e ilusión. Su intención es que el camino recto (*dharma*) pueda ser propagado si las personas dotadas con suficientes cualidades lo aceptan y lo ponen en práctica. Vedavyāsa[5], que era omnisciente y poseía grandes cualidades, propagó en setecientos versos bajo el nombre de *Gītā* el camino recto del *dharma* tal como fue dispuesto por Dios. Estas escrituras llamadas *Gītā* son un compendio de la quitaesencia de los Vedas. Y su significado es difí-

4. Las castas, además de la de los bramanes, que son los filósofos y religiosos, son la de los *ksatriyas,* guerreros y dirigentes, los *vaiśyas,* comerciantes, y los sūdras, trabajadores. Los distintos estados de vida son: el del que estudia y se purifica, el del amo de casa, el del ermitaño que vive en el bosque y el del monje mendicante.

5. *Vedavyāsa* significa «recopilador de los Vedas». Y es un nombre que se ha dado a distintos autores y filósofos vedánticos. Aquí se refiere a Krishna-Dvaipāyana, conocido también como Vyāsa.

cil de entender. Nos encontramos con que a pesar de las palabras, de los conceptos y del sentido de las frases y los argumentos que han sido expuestos por muchos con el fin de poner al descubierto su importancia, sin embargo las personas no lo comprenden. Lo explicaré en resumen con objeto de determinar su significado lúcida y claramente. El propósito más elevado de las escrituras del *Gītā* es en síntesis la liberación, que consiste en la cesación completa de la transmigración junto con sus causas. Esto es el resultado del camino recto que consiste en la firme adhesión al conocimiento del Ser, precedida por la renuncia a todos los ritos y deberes religiosos. Y teniendo en la mente que este camino recto es el propósito del *Gītā*, el mismo Dios ha dicho en el *Anugītā*[6]: «Este camino de la rectitud es apropiado para vivenciar el estado de conciencia absoluta (*Brahman*)» (Mbh. Aś. 16, 12). Además, allí mismo se ha dicho: «El que no sigue ni lo correcto ni lo equivocado», ni siquiera está interesado en el bien o en el mal, «el que permanece absorto en la misma posición, en silencio y sin pensar en nada» (*ibid.*, 19, 1, 7). Se ha dicho también: «El conocimiento de la verdad se distingue por la renuncia» (*ibid.*, 43, 25). Y aquí, al final dice Arjuna: «Abandona todas las prácticas y deberes y halla en mí tu único refugio» (B. Gītā, XVIII, 66).

El camino de la rectitud que se caracteriza por la acción y fue experimentado por diferentes castas y estados de vida, incluso pensando que servía para conseguir la prosperidad o el cielo, ese mismo camino, si se hace con la actitud de ofrecimiento a Dios y sin ambición por los resultados, conduce a la purificación de la mente[7]. Y la mente purificada es la causa de la liberación de una persona, ya que es el medio para alcanzar el grado de firmeza necesaria para adherirse al conocimiento de la verdad y la causa del surgir de la sabiduría. Por eso, a partir de esto dirá (Krishna): «dedicando al Absoluto sus obras (Brahman)» (V, 10), «Los karma-yoguis realizan las obras únicamente con el cuerpo, el pensamiento, la razón y los sentidos, sin apego, para su propia purificación» (V, 11). Las escrituras del *Gītā* revelan en particular las dos clases de camino recto que llevan a la liberación como meta y a la realidad suprema,

6. *Anugītā* significa literalmente «canto posterior». Se trata de un raro texto vedanta que contiene una recapitulación del *Bhagavad Gītā*. Sus enseñanzas son las mismas explicadas de distinta manera.

7. Śankara emplea el término «órgano interno», que con sus distintas partes, pensamiento (*manas*), memoria (*citta*), intelecto intuitivo (*budhi*) y sentido del yo (*ahankāra*) constituye lo que hoy se llama «la mente».

a Dios, llamado Vāsudeva[8], como tema. Pero además tienen un propósito especial, una relación (entre los dos caminos) y un tema. Y como con la clara comprensión de la verdad de este propósito se cumplen todos los fines humanos, he de hacer un esfuerzo para explicarlo.

8. Aunque Vāsudeva fue el padre de Krishna, aquí se llama así al propio Krishna por su significado: «El que habita en todos los seres», ya que se considera como Dios mismo.

I

EL DESÁNIMO DE ARJUNA EN LA BATALLA

Dhritarāstra dijo:

1. Dime, Sañjaya[1], ¿qué hicieron mis hijos y los de Pāndu cuando, ansiosos por luchar, se reunieron en la llanura de Kuruksetra?[2].

2. Sañjaya dijo:

Entonces, al ver el ejército de los pāndavas preparado para la batalla, el rey Duryodhana se acercó a su maestro[3] y le habló en estos términos:

3. Mira, maestro, el gran ejército de los pāndavas preparados para la batalla por tu inteligente discípulo, el hijo de Drupada.

4. Aquí están los héroes, los grandes arqueros Yuyudhāna y Virata, comparables a Bhīsma y Arjuna, y el auriga Drupada.

1. Sañjaya significa literalmente «el que no tiene apegos ni rechazos». En este relato es el nombre del cochero al qie el rey Dhritarāstra, al no poder ver la batalla por sí mismo porque era ciego, preguntó. Y se informó del diálogo entre Arjuna y Krishna por una persona con este nombre, única que podría darle una versión sin prejuicios.

2. Llamada también tierra sagrada por su relación con sabios y santos. Se ha dicho también de esta tierra que era lugar de liberación, lo que la convierte en símbolo del lugar interior de discernimiento entre lo verdadero y lo falso.

3. El maestro Drona enseñaba a los arqueros de ambos ejércitos.

5. También están Dhrstaketu, Cekitāna y el valiente rey de Kāsi (Vārāṇasī), Purujit, Kuntibhoja y el principal entre los hombres, Śaibya.
6. Están el caballeroso Yudhāmanyu y el valeroso Uttamaujas y los grandes guerreros hijos de Subhadrā y Draupadi.
7. Tú que eres el mejor de los bramanes, aprecia a aquellos que son los mejores entre nosotros, los conductores de mi ejército. Te los nombro para informarte.
8. (Son), tú, digno de veneración, Bhīsma, Karna y Kripa, siempre victoriosos en la batalla. También Aśvatthāmā, Vikarna, Saumadatti y Jayadratha.
9. Y muchos más héroes que manejan con destreza las armas y están resueltos a dar sus vidas por mí.
10. Su ejército, bajo el mando de Bhīma y otros, es limitado. Mientras que el nuestro, capitaneado por Bhīsma y otros, no tiene limitación.
11. Por eso, todos vosotros sin excepción, desde las distintas posiciones en que os encontráis, debéis proteger particularmente a Bhīsma.
12. Entonces Bhīsma, el valiente patriarca de la dinastía Kuru, abuelo de los guerreros, hizo sonar con fuerza su caracola, rugió como un león y levantó el ánimo de Duryodhana.
13. Inmediatamente sonaron por todos lados las caracolas, clarines, tambores, trompetas y cuernos, produciendo un ruido aterrador.
14. Y sentados en el gran carro de guerra, conducido por blancos caballos, Mādhava (Krishna) y el hijo de Pāndu, Arjuna, hicieron sonar su sagrada caracola.
15. Krishna sopló su caracola llamada Pāñcajanya, Arjuna sopló la suya, la Devadatta, y Bhīsma, el hacedor de terribles actos, sopló la gran caracola Paundra[4]*.*
16. El rey Yudhisthira, hijo de Kuntī, sopló la Anantaviyaia, Nakula y Sahadeva las Sughosa y Manipuspa.

4. Sañjaya en su relato señala el nombre de las caracolas que se hicieron sonar en la batalla, porque eran famosas entre los pandavas.

17. Y el rey de Kāsi, gran arquero, Sikhand, gran auriga, Dhristadyumna, Virāta y el invencible Sātyaki.
18. Drupada, los hijos de Droupadi y el valeroso hijo de Subhadra todos juntos tocaron sus respectivas caracolas.
19. Aquel espantoso ruido resonó en los cielos y la tierra desgarrando los corazones de los hijos[5]*.*
20. Entonces, ¡oh rey!, Arjuna, el hijo de Pāndu, cuyo carro llevaba la insignia del mono, al ver a los Dhartarashtras (a tus hijos), formados para la batalla, y con todas las armas preparadas para disparar, levantó su arco y dijo a Hrishkesha (Krishna)[6]*:*
21-22. Inmutable (Acyuta)[7]*, sitúa mi carro entre los dos ejércitos para que pueda ver a los que vienen a luchar y sepa, antes de comenzar la batalla, con quiénes tengo que enfrentarme.*
23. Déjame ver a los que se han reunido aquí con la intención de agradar al malvado hijo de Dhritarāshtra.
24-25. Sañjaya dijo: Descendiente de la línea de los bharata. Al decir Arjuna esto, Krishna colocó la magnífica cuadriga en medio de los dos ejércitos, enfrente de Bhīsma, Drona y los demás dirigentes de la tierra. Y dijo: Mira, Pārtha[8] *(Arjuna), a los kurus aquí reunidos.*
26. Allí, entre los dos ejércitos, Arjuna pudo ver a sus tíos, abuelos, maestros, tíos maternos, hermanos, hijos, sobrinos, nietos, suegros, amigos y compañeros.
27. Y cuando el hijo de Kuntī (Arjuna) vio a sus parientes y amigos allí reunidos, sintió gran piedad y dijo abatido:
28-29. Krishna, al ver a mis parientes y amigos con intención de luchar se debilitan mis miembros y se seca mi

5. De los hijos de Dhritarāstra, los kurus, que eran los enemigos de los pandavas. Y en este relato pueden simbolizar la parte inferior del ser humano si seguimos la batalla como una lucha interior entre las tendencias bajas y elevadas en la persona.
6. Hrishkesha significa «el que dirige los órganos» y se aplica al Dios interno. En este texto es Krishna.
7. Acyuta se dice del que está por encima de los cambios, el que es eterno. Es uno de los títulos que se dan a Krishna.
8. Le llama hijo de Kuntī, conocido también como Prithā, hermana de Vasudeva. Trata de darle ánimos recordándole su linaje.

boca. Todo mi cuerpo tiembla y se me eriza el pelo, mi piel arde y mi arco Gāndīva[9] *resbala de mis manos.*

30. Soy incapaz de mantenerme firme. Mi mente gira en torbellino. Kesava[10] *(Krishna), siento los signos de la adversidad.*

31. Y no comprendo qué beneficio puede haber al matar a mis propios parientes en el combate. Krishna querido, yo no deseo ninguna victoria, ni reino, ni placeres.

32-34. Govinda[11] *(Krishna), ¿de qué nos sirven los reinos, los placeres y aun la vida misma, si todos aquellos para quienes los deseamos, maestros, tíos, hijos, abuelos, tíos maternos, suegros, nietos, cuñados y demás parientes están aquí dispuestos a pelear, renunciando a sus vidas y a sus propiedades?*

35. ¡Madhusu dana![12] *(Krishna), aunque ellos me maten, yo no quiero matarlos ni siquiera para reinar en los tres mundos*[13] *y mucho menos aquí en la tierra.*

36. ¡Janardana![14] *(Krishna), ¿qué satisfacción podríamos tener al matar a los hijos de Dhritarāshtra? Aun siendo unos bandidos, seríamos culpables matándolos.*

37. Por eso no debemos aniquilar a nuestros parientes, los Dharta-rashtras. ¿Cómo podríamos ser felices, Mādhava[15] *(Krishna), matando a nuestros familiares?*

38-39. Aunque ellos estén dominados por la codicia y así no les parezca mal destruir a los familiares y estar en contra de los amigos, ¿por qué nosotros, Janardana, viendo claramente el mal que hay en esa destrucción, no desistimos de cometer ese crimen?

9. Arco dotado de raros poderes.

10. El que ha destruido al demonio Kesi es Kesava. Arjuna se dirige así a Krishna dándole un título de valor, el valor que necesita le trasmita en esos momentos.

11. Es otro de los títulos que se dan a Krishna. El significado es «el que da la luz».

12. Al ponerle este nombre, que significa «el que sustenta todas las criaturas», alude a la compasión que se opone a la destrucción en la batalla.

13. El reino de los humanos, el de los semidioses y el de los dioses son los tres mundos a los que se refiere.

14. Janardana, «exterminador de los malos», se le llama a Krishna. Análogo al nombre «destructor de lo falso», tal como se aplica a Shiva, con el matiz personal de la devoción.

15. Mādhava: esposo de Laksmī, la diosa de la fortuna. ¿Qué fortuna puede venir a consecuencia de una matanza?

40. Al destruir la familia se deshacen las costumbres tradicionales religiosas. Y si se acaban predomina la inmoralidad.

41. Con la inmoralidad se corrompen las mujeres y de ahí deriva la mezcla de las castas, ¡Varshneya![16] *(Krishna).*

42. Esa impureza conduce a las familias a un verdadero infierno. Los antepasados caen de sus moradas al no tener las ofrendas de agua y tortas de arroz.

43. Por esas malas obras de los destructores de la familia que confunden las castas, se deshacen las costumbres, las tradiciones religiosas de la familia y las castas.

44. Janardana (Krishna), hemos oído decir que aquellos que destruyen las buenas costumbres, inevitablemente viven en el infierno.

45. ¡Es triste que por el deseo de reinar nos hayamos preparado para cometer estos crímenes matando a nuestros parientes!

46. Más me valiera que los armados hijos de Dhritarāshtra me encontrasen desarmado y sin resistirles me dieran muerte.

47. Sañjaya siguió la narración:

Al terminar de decir esto, Arjuna soltó su arco y sus flechas en el mismo campo de batalla, y se sentó en el carro con el corazón abrumado por la angustia.

16. Varshneya: «descendiente de Vrishni». Alude el epíteto a su linaje incontaminado.

II

EL SENDERO DEL DISCERNIMIENTO

Dijo Sañjaya:
1. Al ver a Arjuna abatido por el desánimo y la piedad, con los ojos llenos de lágrimas y la mente confusa, Madhusūdana (Krishna) pronunció estas palabras:
2. ¿De dónde te viene, Arjuna, en estos momentos críticos, ese desaliento? Esa debilidad, indigna de un ser humano con sabiduría, no conduce a los niveles celestiales sino a la infamia.
3. Pārtha (hijo de Kuntī), no te abandones a esa impotencia degradante para una persona como tú. Aparta de ti esa debilidad del corazón y levántate, aniquilador del enemigo.
4. Arjuna dijo entonces:
Sustentador de las criaturas, destructor de los enemigos, ¿cómo quieres que ataque con flechas a Bhīsma y Drona[1]*, que son dignos de toda veneración?*
5. Sería mejor para mí el vivir mendigando en este mundo antes que matar a esos nobles preceptores. Porque si lo hiciera, a pesar de su ambición, todas las riquezas y placeres estarían manchados con su sangre.

1. Su abuelo y su maestro arquero, respectivamente.

6. No se sabe qué sería mejor, si vencerlos o ser vencidos. Ante nosotros están los hijos de Dhritarāshtra. Si los matásemos no querríamos sobrevivir.
7. Con el corazón debilitado por la misericordia y la mente confusa acerca de mi deber, te ruego me digas lo que es mejor para mí. Soy tu discípulo. Tú eres mi refugio. Enséñame.
8. No hay nada que pueda apartar de mí esta tristeza que consume mis sentidos, ni el ganar un reino sin igual en la tierra, ni reinar entre los seres celestiales.
Sañjaya dijo:
9. Tras hablar de esta manera, Gudākesa[2] (Arjuna), el vencedor de los enemigos, dijo: Govinda (Krishna), no voy a luchar. Y se quedó en silencio.

El texto comienza por: «entonces, al ver el ejército de los pāndavas» (I, 2) y termina en: «Govinda, no voy a luchar. Y se quedó en silencio» (II, 9). Se ha explicado cómo se manifiesta la causa del origen del error bajo la forma de tristeza, ilusión[3], etc., que originan los nacimientos y muertes de las criaturas. La tristeza y el engaño en que se encuentra Arjuna causadas por la afección y ruptura que surgen de la creencia errónea: «Pertenezco a ellos y ellos me pertenecen» respecto al reino, los mayores, los hijos, camaradas, amigos y parientes se pone de manifiesto con las palabras: «Cómo quieres que ataque... a Bhīsma» (II, 4), etc.

La intuición de su discernimiento estaba obnubilada por el dolor y la ilusión y por eso, aunque estaba en la batalla, sin tener en cuenta su deber de guerrero (*ksatriya*) lo abandonó y prefirió otros deberes como el de vivir de limosnas. Las criaturas cuyas mentes caen bajo el dominio de los errores del dolor y la ilusión abandonan de hecho sus propios deberes y escogen los prohibidos. Y si se siguen dedicando a sus propios deberes, sus actos con palabras, mente y cuerpo, están motivados por la ambición de recompensa y por el egoísmo. Así el ciclo de nacimientos y muertes, que pasa por nacimientos deseables e indeseables y se encuentra con la felicidad y el dolor por la acumulación de actos buenos y malos, continúa incesantemente. Por eso el sufrimiento y la ilusión son el origen de los ciclos de nacimientos y muertes. Y su cesación llega únicamente con el conocimiento del Ser, precedido por la renuncia a todos los deberes. Deseando impartirlo para beneficio del mundo entero, Vāsudeva, el Ser supremo, dijo dirigiéndose a Arjuna como intermediario: «Te lamentas por aquellos por los que no debías lamentarte».

2. Gudākesa, «el que vence al sueño».
3. Ilusión con el sentido de autoengaño producido por las emociones y las ideas erróneas.

Ante esto algunos[4] dicen: La liberación no puede alcanzarse sino por la permanencia en el conocimiento del Ser, al que precede la renuncia de todos los deberes y es independiente de cualquier otro factor. ¿Cómo es eso? La aceptada conclusión de todo el *Gītā* es que la liberación llega a través del conocimiento unido a los ritos y los deberes como el sacrificio del fuego, prescrito en los Vedas y en la tradición revelada. Y para señalar este punto de vista citan los versos «Y si no luchas en esta guerra justa» (v. 33), «Sólo tienes derecho al acto, y no a sus frutos» (v. 47), «Cumple con tu deber» (IV, 15), etc. Y esta objeción no surgiría si los ritos védicos condujeran a la culpa al resultar perjudiciales.

¿Cómo?, *dice el objetor.*

Y *el oponente* contesta: Los deberes de los *ksatriyas* que se refieren al arte militar no conducen a culpa alguna cuando se hacen por deber, aunque sean muy crueles porque incluyan violencia a los mayores, hermanos, hijos y demás. Y tenemos la declaración de Krishna respecto la no realización de los deberes: «cometerás un grave error al descuidar tu propio deber y tu honor» (v. 33). En ella se afirma claramente que los deberes propios (de cada uno) que se prescriben en textos como «(Se debe realizar el sacrificio del fuego) durante toda la vida» y las acciones que incluyen crueldad con los animales no están contaminadas de culpa.

Eso es falso, *dice el vedantín.* Porque se distingue entre la firme adhesión al conocimiento y la acción que está basada en dos convicciones (distintas). Se llama *Sānkha* a la naturaleza del Ser, la Realidad suprema, tal como la determinación de Krishna en el texto que empieza así: «Te lamentas por los que no debías lamentarte» (v. 11) y continúa con: «Teniendo en cuenta tu propio deber» (v. 31). La convicción acerca de la Realidad (*Sānkhya-budhi*) es la que se refiere a Aquello. Y surge al indagar el sentido del contexto (del *Gītā*). El Ser no es el que actúa porque carece de las seis clases de

4. Se refiere, según Ānanda Giri, a los Vrittikāra. Śankara los nombra en sus comentarios con el nombre de Bodhāyana (Br. S. I. 1, 11-19). Tomado de Gambhirananda (p. 36).

cambios, el nacimiento, etc.[5]. Sānkhyas son las personas con sabiduría para las que esa (convicción) es natural. Antes de que surja esta convicción, el realizar disciplinas para liberarse, basadas en la distinción entre el bien y el mal y que presuponen la diferenciación entre el Ser y el cuerpo, sus acciones y experiencias, es lo que se llama yoga. La convicción respecto al yoga es *yoga-budhi*. Los que realizan los actos religiosos y los deberes apropiados a esta convicción se llaman *yogīs*.

Las dos distintas convicciones están señaladas por Krishna en el verso: «Te he enseñado ya la sabiduría (*budhi*) que conduce al descubrimiento del Ser (*sānkhya*). Ahora escucha la sabiduría del yoga de la acción (*karma-yoga*)» (v. 39). Y Krishna habla separadamente de las dos. Respecto al *sānkhya* o la adhesión firme a la unión (*yoga*) por el conocimiento de la verdad que se basa en el conocimiento del Ser, dice: «He hablado de dos clases de adhesiones a través de los Vedas en otro tiempo». Y dice también: «a través del yoga de la acción para los yoguis» (v. 33). Habla distintamente de la firme adherencia al yoga de la acción (*karma-yoga*) que está basado en la convicción sobre el yoga (*yoga-budhi*).

Las dos clases de determinaciones, la que se refiere a la convicción sobre la naturaleza del Ser, y la que se refiere en la convicción sobre los actos y los deberes, han sido declarados por Krishna separadamente. Ha mostrado que la coexistencia del conocimiento de la verdad con los actos religiosos y los deberes no es posible en la misma persona. Porque están fundamentadas en las convicciones de la no-actuación y la actuación, la unidad y la diversidad (respectivamente). La enseñanza sobre esta distinción, se ha puesto de manifiesto en el *Śatapatha Brāhmana:* «Al desear sólo este ámbito (del Ser), los monjes y los bramanes renuncian a sus hogares» (Br. Up. IV 4, 22). Después se vive la renunciación a los actos prescritos y a los deberes, como se dice en: «¿Qué puede conseguir en la descendencia aquel que ha descubierto el ámbito del Ser?». Y también se ha dicho que antes de tomar esposa un hombre se encuentra en su estado natural[6]. Después de explorar en el ámbito de los preceptos

5. Las seis clases de cambios que se perciben en la existencia fenoménica son: nacimiento, continuidad, crecimiento, transformación, decrepitud y muerte.

6. «Su estado natural» hace referencia a la situación de quien necesita estudio y guía para salir de la ignorancia habitual, para investigar y descubrir lo real. En la tradición es el estado de estudiante (*brahmachāri*). Es obvio que lo mismo se podría decir de la mujer antes de tomar esposo, si dejamos a un lado los prejuicios de aquella época.

y deberes para llegar a los tres mundos deseados[7] que incluyen el tener un hijo y las dos clases de riqueza, la humana y la del cielo. La primera, compuesta por preceptos y deberes, conduce al mundo de los antepasados y la segunda, que se refiere a las meditaciones prescritas, conduce al cielo. Y así demuestra que los preceptos y los deberes los dan los Vedas únicamente para los que, al no tener suficiente lucidez, tienen deseos. Y en el texto: «Después de renunciar entran en la vida de monje mendicante» (Br. Up. IV, 4, 22) se aconseja la renuncia sólo para los que anhelan el ámbito del Ser y carecen de ambición.

Si la intención de Krishna fuera poner juntos el conocimiento verdadero y los ritos y deberes, no resultaría lógico el que hubiera expresado esta distinción (en III, 3). Ni tampoco habría propuesto Arjuna la pregunta: «si tu opinión es que la sabiduría es superior a las obras», etc. (III, 1). Si Krishna no se hubiera referido antes a la imposibilidad de que una persona siga el conocimiento verdadero y los ritos y deberes a la vez, ¿por qué le adjudicaría Arjuna la opinión de que la sabiduría es superior a la acción, si no se lo hubiera oído decir? Además, si la unión del conocimiento y los deberes se hubiera prescrito para todos, Arjuna también debería haberlo vivido así de inmediato. Y si se hubiera dado la instrucción de practicar ambos (caminos), ¿por qué iba a surgir la cuestión de tomar «uno de los dos» en: «Dime en definitiva por cual de los dos senderos puedo yo llegar al supremo bien» (III, 2). Cuando un médico le dice a un paciente que viene a curarse el hígado que debería tomar cosas dulces y calmantes, no se le ocurre a este último responder: «Dígame cuál de los dos tengo que tomar para curarme el hígado». Y si se pensara que Arjuna preguntó eso porque no comprendía con claridad lo que Krishna le decía, entonces Krishna le debía haber respondido a su pregunta así: «Te he hablado del conocimiento y de los ritos y deberes juntos. ¿Por qué estas confundido?». Por otro lado, no sería adecuado haber respondido: «He hablado de dos clases de firmeza (en la convicción del camino) en otro tiempo»; lo que sería absurdo y desviado de la pregunta. Y tampoco resultarían lógicas todas las afirmaciones sobre la distinción, si hubiera que entender que la tradición prescribía el conocimiento unido a los actos religiosos y los deberes. Además la acusación de la frase: «¿Por qué me empujas a cometer esta cruel acción?» (III, 1), sería

7. El mundo físico, el de los antepasados y el mundo celestial (Br. Up. I, 4, 17).

ilógica por parte de Arjuna, que sabía que combatir era un deber natural para un guerrero (*ksatriya*) según la prescripción de la tradición.

Por tanto no es posible demostrar que en las escrituras llamadas el *Gītā* se presentan juntos el conocimiento del Ser y las prescripciones y deberes de la tradición védica (*Sruti*) o la tradición oral (*Smriti*). Pero si una persona que se dedica a cumplir los preceptos y deberes a causa de su ignorancia y su apego en un momento dado llega a purificar su mente por los actos religiosos, la caridad y la austeridad[8], descubrirá la Realidad suprema, la unidad de todas las cosas y la no actuación del Absoluto en ninguna acción. En ese caso, aunque se acabarían los preceptos y los deberes e incluso la necesidad de ellos, podrían sin embargo seguirse practicando tal como antes, para dar un ejemplo ante los demás. Pero eso no significaría que esos actos estaban unidos al conocimiento verdadero. Vāsudeva practicaba el deber de guerrero (*ksatriya*), pero no lo hacía unido al conocimiento verdadero para alcanzar la (última) meta humana. Lo mismo sucede con la persona de sabiduría que no tiene ambición por los resultados y los sucesos. Sin duda un ser humano que ha descubierto la Verdad no piensa ya: «Estoy haciendo esto» ni tiene ambición por los resultados (de ese acto). Por ejemplo, una persona que ambiciona ciertas cosas deseables como el cielo, etc., puede preparar el fuego para realizar actos como el sacrificio del fuego (*agnihotra*) y demás como medios para conseguir cosas deseables. Y mientras esté dedicado a esos actos para conseguir lo que desea, puede quedar eliminado el deseo en la mitad de la ceremonia. Podría sin embargo continuar practicando ese acto; pero entonces esa ceremonia no se haría para obtener una ganancia personal. En este sentido Krishna ha mostrado en distintos lugares que: «incluso mientras se realizan los actos» no estaría actuando, «no queda afectado por las obras» (V, 7). Como vemos en los textos: «Los antiguos buscadores de la liberación que comprendieron esto» (IV, 15), «Por las obras se esforzaron en llegar a la liberación el rey Janaka y otros» (III, 20). Estos textos deben entenderse analíticamente.

¿Cómo es eso?, *pregunta el objetor.*

El vedantín dice: Si Janaka y otros antiguos (buscadores) permanecían dedicados a la actividad aun siendo conocedores de la Realidad, lo hacían para evitar que la gente se extraviara. Pero ellos

8. Ver Br. Up. IV, 4, 22.

se mantenían en la convicción de que «los órganos de los sentidos actúan sobre los objetos sensoriales» (III, 28). Quiere decir que, aunque llegara la ocasión para renunciar a la actividad, permanecerían realizando los actos, no abandonarían sus preceptos y deberes. Por otra parte, si no se tratara de personas que habían descubierto la Realidad, la explicación podría ser ésta: mediante la disciplina de dedicar los actos y deberes a Dios, Janaka y otros, permanecían estables en la perfección *(samsiddhi)* por la purificación de la mente o por la aparición del conocimiento de la verdad. Esta misma idea la expresará Krishna en: «Los karma-yoguis realizan las obras... para su propia purificación» (V, 11). Y después se dijo: «Se logra la perfección cuando a través del deber propio se adora a aquel de quien proceden todas las actividades de los seres, aquel que está en todas las cosas» (XVIII, 46). Y hablará también de la firmeza en el conocimiento verdadero de la persona que ha tenido éxito en el texto: «El proceso por el que la persona en el estado de perfección llega al Absoluto, a Brahman» (XVIII, 50). La conclusión definitiva del *Gītā* es, por tanto, que a la liberación se llega por el conocimiento de la Realidad únicamente y sin relación con las obras. Y para destacar la distinción, mostraremos el porqué de esta conclusión. El Señor Vāsudeva se dio cuenta de que Arjuna, con la mente confusa sobre lo que tenía que hacer y sumido en un mar de desánimo, no podrá ser rescatado de allí sino por el conocimiento verdadero del Ser. Y como deseaba salvarlo le dijo: «Te lamentas por los que no deberías lamentarte» con la intención de introducirle en la verdad sobre el Ser.

10. Descendiente de Bhārata[9], hijo de Hrishikesa, dijo Krishna sonriendo, y dirigiéndose a Arjuna:
11. Te lamentas por los que no deberías lamentarte, aunque hables sensatamente. Los verdaderos sabios no se angustian ni por los vivos ni por los muertos.

El sentido es: Como un loco muestras en ti mismo la alienación y aprendes de su contradicción. Porque *panditāh* es el que está aprendiendo, el que conoce el Ser, y *pandā* significa sabiduría acerca del Ser. Y los que la tienen son autoridades en los textos upanisádicos. Los que conocen el Absoluto, y saben todo sobre su enseñanza (Br.

9. Bhārata es un patriarca perteneciente a la tribu del mismo nombre referida en el *Mahābhārata*. Se le llama así a Arjuna para resaltar su noble linaje.

Up. III, 5, 1). Quiere decir: «Te estás angustiando por los que esencialmente son eternos, y por tanto no hay por qué lamentarse por ellos. Luego eres un loco».

12. Nunca hubo un tiempo en que no existiéramos tú y yo y esos conductores de hombres. Y tampoco dejaremos de ser en el futuro.

¿Por qué no hay que lamentarse por ellos? Porque son eternos. Quiere decir que mientras los cuerpos nacieron y murieron en el pasado, yo existo eternamente.

Significa que en los tres tiempos (pasado, presente y futuro) somos eternos por esencia, como Ser. El plural se usa para indicar la diversidad de los cuerpos, no la multiplicidad del Ser.

13. Como el Ser encarnado pasa por la juventud y la vejez, así es el pasar a otro cuerpo. De esto no dudan nunca los sabios.

El Señor, Krishna, pone un ejemplo para demostrar que el Ser es eterno. Dice: «como el ser encarnado...». Los tres estados son distintos ente sí. Y cuando el primer estado se destruye, el ser no se destruye, cuando el segundo estado se presenta, no nace. ¿Qué es lo que sucede? Vemos que el Ser permanece inmutable mientras adquiere el segundo y tercer estado.

14. Por el contacto de los órganos de los sentidos con los objetos se produce el frío y el calor, el placer y el dolor, que tienen un principio y un fin, son transitorios. ¡Sopórtalos con valor, descendiente de los Bhārata!

Una persona que sabe que el Ser es eterno, aunque no se engañe en cuanto a la destrucción de ese Ser, puede quedar engañado sin embargo al igual que las personas corrientes al experimentar el frío y el calor, el placer y el dolor. El error se produce cuando se experimenta la falta de felicidad, cuando el sufrimiento aparece en contacto con algún dolor. Krishna, que había notado esto en Arjuna, dijo: «Por el contacto de los órganos...».

El frío a veces da placer y a veces dolor. Igual sucede con el calor que también es impredecible. Por otra parte, el placer y el dolor

tienen naturalezas definidas, ya que no cambian. Por eso se mencionan por separado. ¡Sopórtalos! No cifres tu felicidad o tu desdicha en ellos.

15. Tú que eres el mejor de los hombres, sabe que aquel que no se altera por las circunstancias, aquel que considera iguales el placer y el dolor, se hace apto para la inmortalidad.

¿Qué sucede con aquel que soporta el frío y el calor? Escuchad: «Aquel al que no alteran...».

El que está libre de felicidad y sufrimiento cuando está sujeto al placer y al dolor, por haber concienciado el Ser eterno, el que, estabilizado en esa conciencia del Ser, sobrelleva los opuestos es capaz de ese estado inmortal, el de la liberación.

16. De lo irreal no surge el Ser. Lo real no puede dejar de ser[10]*. Los buscadores de la verdad son los que han descubierto la esencia de estas cosas.*

Como «lo irreal no es», resulta adecuado soportar el frío y el calor (el placer y el dolor)[11] sin angustiarse o engañarse. Son cambiantes y donde hay cambio hay impermanencia. Como las formas de una vasija, son irreales porque no se ven como diferentes de la tierra cuando se comprueba con los ojos, así también todas las cosas cambiantes son irreales porque no se ven como diferentes de sus causas (materiales) y porque no existen antes de su origen y después de su destrucción.

Hay una objeción: Si esto es así, esas causas (materiales) como la tierra, etc., e incluso las causas de éstas son irreales, porque no existen por sí mismas. Y en tal caso, ¿no nos veríamos impelidos a considerar que todo lo que se presenta por tener causas es irreal?

El vedantín responde: No, porque en todos los casos se dan dos tomas de conciencia: la conciencia de la realidad y la conciencia de la irrealidad. Aquello con lo que la conciencia no cambia es lo real,

10. Igual a la afirmación de Parménides de Elea: «Sólo el ser es, el no ser no es».

11. Se alude a todos los contrarios en todo el contexto aunque se especifiquen sólo los ya citados. Porque los contrarios son siempre irreales, respecto a lo real que es la unidad.

mientras que aquello con lo que cambia es irreal[12]. Y como la distinción entre lo real y lo irreal depende de la concienciación, en cualquier caso (que se dé una conciencia de algo) se tendrán dos clases de toma de conciencia respecto al mismo sustrato. «La vasija es real», «La tela es real», «El elefante es real» no son (concienciaciones) como «Un loto azul». Esto es lo que sucede en todas partes[13]. De esas dos concienciaciones, la de la vasija es impermanente y así se ha mostrado antes. Pero la concienciación de la Realidad no lo es. Por tanto el objeto de conciencia de la vasija es irreal por su impermanencia, mientras el objeto de conciencia de Realidad no lo es por su permanencia.

El objetor dice: Si razonamos de esta manera, puesto que la conciencia de la vasija cambia cuando se destruye la vasija, ¿la conciencia de la realidad de la vasija también será cambiante?

No, *responde el vedantín.* Porque en la tela, etc., persiste la conciencia de realidad. Esa conciencia se refiere al adjetivo (real). Y por eso no se destruye.

El objetor continúa preguntando: Si razonamos de esa manera la conciencia de una vasija persistirá también en otra vasija como la conciencia de realidad.

No, *responde el vedantín.* Porque aquélla (la conciencia de la vasija) no está presente en la (conciencia de) una tela, etc.

¿No podría ser, *pregunta el objetor,* que incluso la conciencia de realidad no estuviera presente en relación a una vasija que ha sido destruida?

No, *contesta el vedantín.* Porque el nombre está ausente (allí). Como la conciencia de realidad corresponde al adjetivo, cuando el sustantivo se pierde no hay posibilidad de lo que es un adjetivo[14]. ¿A qué se referiría entonces? Pero la conciencia de realidad (persiste) en ausencia del objeto.

¿Y no podría decirse, *continúa preguntando el objetor,* que cuando los sustantivos, la vasija por ejemplo, están ausentes, resulta imposible para aquello (para la conciencia de realidad) existir en el mismo sustrato?

12. Aquello con lo que cambia la conciencia es la objetividad, que depende de la dualidad del conocer. Allí comienza la causalidad. La conciencia de la realidad no es dual, por lo que no está sujeta a causas y efectos. Sólo en lo cambiante, que por serlo es irreal, hay causalidad. Esto nos conduce inmediatamente a ver toda causa y efecto como irreal en este sentido. Y es lógico porque irreal aquí quiere decir «relativo» y el mundo de los fenómenos causales es relacional.

13. Dos clases de toma de conciencia: una la de la conciencia en sí inmutable y otra la de la conciencia proyectada en el objeto cambiante. Se tratará por tanto de realidades relativas verdaderas en su relatividad, falsas si se consideran absolutas. El sustrato siempre es la realidad que se superpone a cualquier objeto o cualidad.

14. Ya que el adjetivo acompaña al nombre y no puede existir sin él.

El vedantín responde: No. Porque en experiencias como «este agua existe», se observa que coexisten dos objetos aunque uno de ellos no exista[15].

Tat es un pronombre[16], que se puede usar en relación a todo. Y todo es el Absoluto. Y su nombre es *Tat.* La abstracción de *Tat* es *Tattva,* la verdadera esencia del Absoluto. Los que tienen la capacidad de descubrir esto son *Tattva-darśinah,* buscadores de la Verdad. Por tanto, tú, desde la visión de las personas que lo han vivenciado y han eliminado el sufrimiento y la ilusión, contente ante los (opuestos) duales frío y calor (placer y dolor), algunos de los cuales tienen una naturaleza definida y otros inconstante. Y convéncete de que esto (el mundo fenoménico) es cambiante y aparece como el agua de un espejismo por lo que es irreal. Es lo que quiere decir (Krishna). ¿Cuál es, entonces, aquella realidad que permanece siempre como lo único real? Se responde en: «Sin embargo sabe que Aquello...».

17. Sabe, sin embargo, que Aquello que interpenetra todo es indestructible. Nadie puede destruir lo que es inmutable.

Por su misma esencia el Absoluto llamado la Realidad no sufre mutación. Porque a diferencia de los cuerpos, no tiene miembros, no tiene nada que le pertenezca, que sea suyo. El Absoluto sin duda no sufre pérdidas como Devadatta sufre la pérdida de la riqueza. Por eso nadie puede llevar a cabo la destrucción del Absoluto inmutable. Nadie, ni siquiera el mismo Dios, puede destruir su propio Ser, porque el Ser es lo Absoluto. Además la acción que se refiere al propio Ser se contradice a sí misma[17]. ¿Y cuál es aquella irrealidad de la que se ha dicho es cambiante por naturaleza? La respuesta viene a continuación.

15. Se hace referencia aquí al ejemplo tradicional advaita de la percepción del agua en un espejismo. No existe agua allí, aunque se percibe por alucinación.

16. *Sarvanāma,* pronombre, significa literalmente «nombre de todo». Por eso su aplicación al Absoluto, dice Śankara.

17. El Ser está más allá de toda posible acción, por no ser objeto referido a ningún sujeto. Tomar como objeto al propio ser para intentar hacer algo con él sería una contradicción porque el Ser es el último sujeto de cualquier acción emprendida.

18. Estos cuerpos destructibles pertenecen, como se ha dicho, al eterno, indestructible e inconmensurable Ser cuando está encarnado. Por tanto, descendiente de Bhārata, emprende la batalla.

Las dos palabras «eterno» e «indestructible» no son repetición, porque en el uso común pertenecen a clases diferentes. Por ejemplo, un cuerpo que se reduce a cenizas y desaparece se dice que ha sido destruido. Pero incluso mientras vive, cuando está transfigurado por la enfermedad, se dice que está destruido. Por eso las dos palabras «indestructible» y «eterno» significan que no está sujeto a ninguna de las dos clases de destrucción. De otra forma la eternidad del Ser sería como la de la tierra (que es relativa). Y para que no aparezca esa contingencia se dice: «al eterno e indestructible».

El «inconmensurable» significa: aquel que no puede aprehenderse con los medios habituales del conocimiento como la percepción directa.

Un objetor pregunta: ¿Pero no se capta el Ser por las escrituras y antes mediante la percepción directa?

No, *responde el vedantín.* Porque el Ser es evidente por sí mismo. Y únicamente cuando el Ser se determina como conocedor aparece en él una búsqueda de los medios de conocimiento. Así nada hay antes de la determinación de uno mismo como «Yo soy eso», cuando el sujeto se dedica a determinar un objeto de conocimiento. Porque lo que llamamos «el Ser» no permanece desconocido para nadie. No obstante las escrituras son la autoridad final. Para negar la superposición de las características que no pertenecen al Ser, tienen autoridad respecto al Ser. Pero no para hacer conocido lo que es incognoscible[18]. Hay un texto upanisádico que está de acuerdo con esto: «El Absoluto, inmediato y directo, el Ser que está en todo» (Br. Up. III, 4, 1).

El Ser es eterno e inmutable. Por tanto, emprende la batalla. No desistas de hacer la guerra. No hay aquí una prescripción de llevar a cabo la guerra como un deber, porque él (Arjuna), aunque estaba preparado para la guerra, permanecía en silencio porque estaba dominado por el dolor y la ilusión. Y lo que hace Krishna es eliminar

18. El Ser no es sólo desconocido, no es algo que aún no se conoce pero se puede llegar a conocer. Es incognoscible por los medios de percepción sensorial y conocimiento intelectivo. Puede darse de él una intuición en la mente (*budhi*). Aunque tomar conciencia del Ser es identificarse, ser uno con él.

el obstáculo ante el deber. «Por tanto, emprende la batalla» es sólo una aprobación y no un mandato.

Las escrituras del *Gītā* intentan eliminar el sufrimiento y la ilusión, que son causas del ciclo de nacimientos y muertes. No pretenden prescribir actos. Para corroborar esta idea Krishna cita dos versos védicos[19]:

19. Quien piensa que el Ser mata o que el Ser es asesinado está equivocado, pues el Ser Uno ni mata ni muere.

«Cuando el cuerpo sea asesinado, yo mismo habré muerto. Seré el objeto del acto de matar». El significado es: Al matar al cuerpo, quien piense que el cuerpo es su identidad y diga: «Yo soy el asesino» o «Yo he sido asesinado», ignora la naturaleza del Ser. Porque el Ser, al que pertenecen todos los cambios, no mata, no es el que ejecuta el acto de matar, ni muere. No es el objeto (del acto de matar).

El segundo verso muestra que el Ser es inmutable.

20. Nunca ha nacido y nunca muere el Ser Uno. Al no haber existido, nunca cesará de existir. No tiene origen, es eterno, imperecedero, ancestral, y no muere cuando el cuerpo muere.

«Nunca» se refiere a la negación de todos los cambios, nunca nace, nunca muere.

En el lenguaje común, se dice que muere lo que cesa de existir tras haber comenzado a existir. A diferencia del cuerpo, el Ser no llega a la existencia después de no haber existido. Por tanto no ha nacido. Las palabras «ha nacido» se utilizan para algo que llega a la existencia después de haber sido no-existente. El Ser no es así, por lo que no ha nacido. Por este motivo es *ajah*, sin nacimiento, y al no morir es *nityah*, eterno. Aunque todos los cambios quedan negados al negar el primero y último, aún faltan por negar los cambios intermedios[20] en sus respectivos términos implicados. Y el tex-

19. Leemos en el *Katha Upanisad*: «Si el que mata cree que él es quien mata, y si el que muere cree que él es quien muere, no han comprendido. Porque nadie mata y nadie muere» (I, 2, 19). Podría compararse al siguiente párrafo del *Gītā*, el 19. Y al 20, quizá el Ka. Up. I, 2, 20.

20. Ver nota 5 referida a las seis clases de cambios.

to que dice *śāśvatah*, imperecedero, puede negar todos los cambios, juventud y demás, que no se han mencionado. El cambio como decadencia se niega (negando) la palabra *śāśvatah*, lo que dura por siempre. Y Aquello (el Ser) no perece porque está libre de partes. Y al no tener atributos no existe en él la degeneración propia de la decadencia de algún atributo. El cambio en forma de crecimiento que se opone a la decadencia se niega también mediante la palabra *purānah*, ancestral. Una cosa que crece por la adicción de partes aumenta y es nueva. Pero el Ser era reciente incluso en el pasado por no tener partes. Por eso, no crece y no se transforma, aunque el cuerpo sea asesinado o transformado. El verbo «asesinar» debe entenderse aquí en el sentido de transformación, para evitar una tautología. En este verso (*mantra*), las seis clases de transformaciones, los cambios materiales que aparecen en el mundo, se niegan en el Ser. El significado de la frase es que el Ser carece de toda clase de cambios. Y por eso «ambos están equivocados» (al considerarle cambiante). Así es como el verso presente se conecta con el anterior.

21. Pārta, el que sabe que el Ser es imperecedero y eterno, que no está sujeto al nacimiento ni a la muerte, ¿cómo puede considerarse el que mata o el que es asesinado?

En el verso: «Quien piensa que el Ser mata» se ha declarado que no es el Ser sujeto agente ni objeto del acto de matar, y en el verso: «Nunca muere el Ser Uno», en el que se han establecido las razones para su inmutabilidad, Krishna resume el propósito que se había propuesto antes: «El que sabe que el Ser es imperecedero...».

Se intenta negar los dos actos al decir: «De ninguna manera mata a nadie, ni es causa de que alguien sea asesinado». Porque el sentido interrogativo sería absurdo aquí. Y como la implicación de la razón (de esta negación), la inmutabilidad del Ser, es común (a cualquiera acto), el negar toda clase de actos (efectuados) por la persona con sabiduría es lo que Krishna considera el único propósito de este contexto. Así la negación del acto de matar se cita como un ejemplo.

Objeción a esto: ¿Cuál es la razón especial que encuentra Krishna para que sean imposibles los actos en una persona con sabiduría? ¿Por qué niega Krishna toda acción al decir: «¿Cómo puede esta persona...?».

Respuesta del vedantín: ¿No tiene la inmutabilidad del Ser, propuesta antes como razón, base suficiente para imposibilitar toda acción?

El objetor continúa: Es cierto que se ha establecido ya (esa razón). Pero no es una base suficiente porque la persona con sabiduría es diferente del Ser inmutable. ¿No se podría argumentar que la acción no es imposible para quien ha conocido el tronco de un árbol?

No, *dice el vedantín*. Porque la persona con sabiduría es una con el Ser. La iluminación (de la verdad) no pertenece al conjunto de cuerpo y sentidos. Por tanto, y como última alternativa, el sabio es el inmutable y es el Ser que no forma parte del conjunto. Así la acción es imposible en una persona de sabiduría y la negación en «¿Cómo puede...?» es lógica. A partir de la falta de conocimiento de la distinción entre el Ser y las modificaciones del intelecto, el Ser, aun siendo inmutable, se imagina por ignorancia que es el que percibe los objetos como el sonido, etc., presentados por el intelecto. Pero en verdad el Ser que es realmente inmutable se considera el «conocedor» por su asociación con el conocimiento de la distinción entre el Ser y el no-Ser. Y el conocimiento es una modificación del intelecto e irreal por naturaleza. Basándose en la afirmación hecha de que la acción es imposible en una persona con sabiduría, comprenderemos que la conclusión de Krishna es que los actos que prescriben las escrituras son para la persona que no ha sido iluminada por la verdad.

El objetor dice: ¿No es iluminadora la experiencia para el ignorante? Puesto que la prescripción de iluminación para quien ya ha alcanzado la realización es tan inútil, como el moler algo que ya está molido. Y siendo esto así, la distinción de que los actos religiosos y los deberes se prescriben para los que no están iluminados por la verdad y no para los que lo están, no es lógica.

El vedantín responde: No. Puede ser lógica la distinción entre lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer. Tras conocer el sentido de la prescripción de ceremonias como la del fuego, su ejecución es obligatoria para la persona que piensa: «El rito del fuego hay que realizarlo recopilando varios accesorios. Yo soy el realizador y éste es mi deber». Sin embargo nada queda por realizar como deber cuando se ha comprendido el significado de la prescripción acerca de la naturaleza del Ser a partir de textos como: «El Ser Uno nunca ha nacido». A partir del momento en que surge la unidad del Ser, no aparece otra idea más que la no-acción expresada así: «No soy el que actúa, no soy el que experimenta». Por eso la distinción (antes señalada) debe mantenerse.

Además, en aquel que se conoce a sí mismo como «Soy el que actúa» surgirá necesariamente la idea: «Éste es mi deber». En rela-

ción a eso se produce la elección. Y así los deberes se prescriben para él. En el texto: «Quien piensa que el Ser mata»[21] se trata de un ser humano no iluminado por la verdad. Y el texto: «... ¿cómo puede...» (v. 21) se refiere a que ha sido iluminado y se distingue por la negación de la acción[22].

Por tanto la persona que ha sido iluminada por la verdad, que señalamos antes, la que es consciente del Ser inmutable y busca la liberación es la única que es capaz de la renuncia a todo acto religioso o deber. Por eso Nārāyana[23], al hacer una distinción entre la persona con sabiduría y la que carece de ella y se dedica a los ritos y deberes, declara las dos clases de adherencias en el texto: «... el de la unión por el conocimiento de la verdad para la persona contemplativa y el de la unión por las obras, para la persona activa» (III, 3). Y lo mismo dice Vyāsa a su hijo: «Aquí están los dos caminos»[24]. Y también el texto «El camino de los ritos y los deberes está primero y la renuncia viene después»[25]. Krishna muestra una y otra vez esta distinción: La persona que no está todavía iluminada por la verdad, engañada por el egoísmo piensa: «... Yo soy el que actúa», mientras que «... los que comprenden la verdad...» piensan: «No actúo»[26]. Hay otro texto que dice: «La persona que ha controlado sus sentidos, al abandonar por el discernimiento todas las obras, permanece feliz en la ciudad de las nueve puertas» (V, 13). Respecto a esto algunos necios dicen: En ninguna persona surge la idea: «Soy el Ser sin cambios, sin acción, el que es Uno y carece de las seis clases de cambios que comienzan con el nacimiento a las que todas las cosas están sujetas». Y sólo desde esta idea se puede experimentar la renuncia a todas las acciones. No es correcto, porque ello conduciría a no necesitar instrucciones escriturales como: «Nunca ha nacido y nunca muere el Ser Uno» (v. 20). Y deberían preguntarse: Puesto que de la autoridad de las instrucciones escriturales surge el conocimiento sobre el bien y el mal y el conocimiento que se refiere al sujeto que actúa asociado con diferentes cuerpos,

21. «... o que el Ser es asesinado está equivocado» (v. 19).
22. Cuando se habla en estos contextos de la negación de la acción su sentido es el final de la acción condicionada a normas, costumbres, etc. Se sobreentiende que el que ha comprendido no queda inmovilizado sino que actúa espontánea y libremente a partir de su comprensión.
23. Literalmente: «Dios en el hombre». Hace referencia en el texto a Krishna. Para el significado del nombre ver nota al comentario de Śankara en V, 29.
24. *Mahābhārata Āsvalāyana-parva* 241, 6.
25. *Taitirīya Āranyaka* X, 62, 12.
26. B. Gītā III, 27 y 28.

¿por qué no habría de surgir de esas escrituras el conocimiento de lo inmutable, lo que no actúa, lo que es uno, del Ser mismo?

El objetor dice aquí: ¿Se podría decir que eso se debe a que Aquello (el Ser) está más allá del alcance de toda significación?[27].

No, *responde el vedantín*. Porque la tradición upanisádica (*Śruti*) dice: «Se ha de tomar conciencia de Aquello únicamente a través de la mente» (Br. Up. IV, 4, 19). La mente purificada por las instrucciones de las escrituras y del maestro y por el control del cuerpo y sus órganos es el instrumento para tomar conciencia del Ser. Además es una mera supoción el afirmar que no surge el conocimiento de la verdad, puesto que se puede llegar a tomar conciencia de él por deducción racional o por las escrituras. Y se ha de conceder que el conocimiento verdadero surge al eliminar la ignorancia, su opuesto. Esa ignorancia se mostró en: «...el Ser mata», «...el Ser es asesinado» y «está equivocado» (II, 19). Y se ha demostrado aquí también que la idea del Ser como el que actúa, como el objeto de la acción o un actor indirecto, es resultado de la ignorancia. Y al no tener cambios el Ser el hecho de actuar por ignorancia es un factor común en todas las acciones sin excepción. Porque sólo el que actúa sujeto a cambios instiga a alguien diferente de él y lo efectúa diciendo: «Haz esto».

Por tanto desde el punto de vista del sabio contrario a ritos y deberes Krishna dice: «El que sabe que el Ser Uno es imperecedero», «cómo puede...», etc., donde niega la actuación directa e indirecta de la persona con sabiduría en toda clase de acciones sin excepción. Respecto a la pregunta: ¿Para qué está entonces dotado el Ser humano con sabiduría?, la respuesta ha sido dada con anterioridad en: «...el conocimiento de la verdad para la persona contemplativa» (III, 3). Y también habla Krishna de la renuncia a todas las acciones en: «...al abandonar por el discernimiento todas las obras» (V, 13).

Objeción: ¿No se podría argüir que por la expresión «mentalmente» (deducimos que) no habría que renunciar a las acciones orales y las corporales?

Vedantín: No. Porque hay que tener en cuenta la expresión categórica: «Todas las acciones».

Objeción: ¿Y se podría decir que «todas las acciones» se refiere sólo a las de la mente?

27. Quiere decir que del Ser absoluto no se puede tener ningún conocimiento representativo pues es siempre dual. ¿A qué clase de conocimiento se refiere Śankara entonces?

Vedantín: No. Porque las acciones orales y corporales van precedidas todas por las mentales. Y aquellas acciones no son posibles sin la actividad mental.

Objeción: ¿No puede decirse también que alguien tiene una renuncia mental a todas las acciones excepto a las funciones mentales que son las causas de las ceremonias y los deberes de las escrituras realizados con el lenguaje y el cuerpo?

Vedantín: No. Porque se ha expresado específicamente: «Sin actuar ni ser causa de acción alguna» (V, 13).

El objetor pregunta: ¿Y no podría ser que esa renuncia de las acciones, afirmada por Krishna, se refiera a la persona que ha fallecido y no a la que vive?

No, *responde el vedantín*. Porque la afirmación especifica: «La persona encarnada permanece feliz en la ciudad de las nueve puertas». Sería ilógica, ya que no es posible que una persona muerta que ni actúa ni hace actuar a otros permanezca en aquel cuerpo[28] después de renunciar a todas las acciones.

Hay una objeción más: ¿No será que la construcción de la frase es: «(permanece) depositando en el cuerpo la renuncia» y no «permanece en el cuerpo renunciando»?

A la que *el vedantín responde*: No. Porque en todas partes se afirma categóricamente que el Ser no tiene cambios. Además, la acción de «permanecer» requiere un lugar, por lo que la renuncia es independiente de esto. La palabra *nyāsa* precedida por *sam* significa aquí «renunciación», no «depositando». Por tanto según las escrituras como el *Gītā*, la persona realizada se distingue únicamente por la renunciación y no por las ceremonias en textos posteriores relevantes dentro del contexto del Ser. Ahora hablaremos del asunto que estamos tratando: La indestructividad del Ser que se ha postulado ¿cómo es? Se dice en:

22. Como el despojarse de los viejos vestidos para ponerse otros nuevos es el rechazo de los viejos cuerpos por el ser encarnado, para unirse a otros nuevos.
23. Las armas no le hieren, el fuego no le quema, el agua no le moja, el viento no le seca.

¿Por qué permanece inalterable? Se responde en: «Las armas no le hieren». Al no tener partes, las armas como la espada no cortan sus

28. La ciudad de las nueve puertas es «aquel cuerpo» con nueve aperturas al exterior, como explicará más adelante Śankara en su comentario a V, 13.

miembros. Incluso el fuego no le quema, no le reduce a cenizas. Ni el agua le moja. Porque el agua tiene el poder de desintegrar una sustancia que está compuesta de partes mediante el proceso de humedecerse. Esto no es posible en el Ser que no está compuesto de partes. Y el aire que destruye una sustancia oleaginosa tampoco seca nuestro propio Ser.

24. Por ser invulnerable, porque no se quema, ni se moja ni se seca, el Ser es eterno, omnipresente, permanente, inmutable y único.

Al ser de tal manera que los elementos, causa de destrucción de lo demás, no pueden destruir al Ser, se deduce que es eterno. Siendo eterno es omnipresente. Y al ser omnipresente es permanente, fijo como un poste. Al ser fijo es inmóvil el Ser. Por tanto es único. No es producido por ninguna causa, es algo nuevo. No se puede argüir que estos versos son repetitivos, pues la eternidad y la inmutabilidad del Ser se han establecido en un verso particular: «Nunca ha nacido y nunca muere el Ser Uno» (v. 20). Cualquier cosa que se haya dicho allí (en el verso 19) sobre el Ser no va más allá del significado de este verso. Algo se repite en las mismas palabras y algo también en la idea. Como lo que tratamos, el Ser, es inescrutable, Vāsudeva (Krishna) presenta el tema una y otra vez y lo explica con distintas palabras, para que de alguna manera el Ser inmanifestado sea comprendido por el intelecto de la persona que transmigra y ocasione la cesación de los ciclos de nacimientos y muertes.

25. Aunque se haya dicho que el Ser no es algo manifiesto, que está más allá del pensamiento y de los cambios, esto no te debe desanimar.

Lo que está dentro del campo de los órganos puede ser objeto del pensamiento. Pero el Ser no es objeto de ningún órgano y por tanto es impensable. Y no tiene cambios. El Ser no cambia como la leche que cuando se mezcla con cuajada se transforma en leche cuajada. Y el no tener cambios se debe a que es indivisible, ya que nunca se ha visto que algo que no es compuesto cambie. Al no ser sujeto de ninguna transformación, se dice que no tiene cambios.

No debes por tanto afligirte pensando: «Soy el asesino de ellos, y ellos son asesinados por mí».

26. Y aun si creyeras que el Ser nace y muere siempre, guerrero de brazos poderosos, no tendrías razón para lamentarte.
27. Porque todo lo que nace debe morir y todo lo que muere renace sin duda. No debes, por tanto, lamentarte por lo que es un hecho inevitable.
28. Descendiente de Bhārata, todos los seres en un principio son inmanifestados, se manifiestan en un estado intermedio y tras la muerte vuelven a estar inmanifestados. ¿Por qué te lamentas por ellos?

No es lógico afligirse por seres que están constituidos por cuerpo, sentidos y mente, ya que «todos los seres en un principio son inmanifestados». Quiere decir que incluso después de la muerte llegan a ser inmanifestados. Esto mismo se ha dicho en: «Surgen de lo invisible y vuelven a lo invisible. No son tuyos ni tú eres de ellos. ¿A qué viene esa lamentación inútil?» (Mbh. St. II, 13). ¿Por qué lamentarse de esos seres que son objetos de una ilusión, que son invisibles, luego visibles y por último destruidos?

29. Algunos imaginan al Ser como algo asombroso, otros lo describen como algo asombroso y otros oyen hablar de él como algo asombroso. Pero la mayoría, aunque oiga hablar sobre él, no lo comprende.

El Ser al que nos referimos es inescrutable. ¿Por qué habrías de culparte ante una cosa que es causa de total ilusión, si el Ser es inescrutable? Esto se responde en: «Algunos lo imaginan como algo asombroso», algo extraño. Quiere decir esto que es difícil comprender lo que es el Ser.

Aquí, al terminar el tema que se está tratando, dice él (Krishna):

30. El Ser que habita en todos los cuerpos, descendiente de Bhārata, es eterno y no puede ser destruido. Por tanto, no debes lamentarte por todas esas criaturas.

Siendo esto así, aunque habite en todos los cuerpos, en los árboles, etc., el Ser Uno no puede ser destruido por ser omnipresente. Al Ser uno que habita (en esos cuerpos) no se le puede matar, aunque se mate el cuerpo de uno de esos seres vivientes. Se dice aquí que desde el pun-

to de vista de la Realidad suprema, no hay motivo para el sufrimiento y la ilusión. Y esto es así desde el punto de vista de la Realidad.

31. Y teniendo en cuenta tu propio deber, no debes vacilar, ya que no hay nada mejor para el que pertenece a la casta de los guerreros que luchar por una causa justa.

No debes desviarte del deber natural de un guerrero *(ksatriya)*, que es el tuyo propio. Y ya que esta batalla no carece de justicia, por el contrario es completamente justa, conduce a lo bueno y se hace para la protección de los individuos mediante la conquista de la tierra es lo mejor que puede hacer un guerrero.

32. Descendiente de Pārtha, dichosos aquellos guerreros que tienen la ocasión de luchar en una batalla así, ocasión que se les presenta sin buscarla y les abre las puertas del cielo.
33. Y si no luchas en esta guerra justa, cometerás un grave error al descuidar tu propio deber y tu honor.
34. La gente hablará además de tu deshonra, lo que para una persona de honor es peor que la muerte.
35. Esos grandes guerreros, que te estiman, pensarán que abandonaste el campo de batalla por temor y te menospreciarán.
36. Y tus enemigos te recriminarán con desagradables palabras, y despreciarán tu poder. ¿Puede haber algo más doloroso?
37. Si mueres en la lucha conseguirás el cielo, y si vences disfrutarás de la tierra. Por tanto ¡levántate, hijo de Kuntī, decide pelear!
38. Emprende la batalla sin tomar en cuenta el placer o el dolor, la victoria o la derrota. Así no caerás en falta.

Desde este punto de vista, escucha el consejo que se te da cuando vas a emprender la batalla, considerándola tu deber. Este consejo es circunstancial[29]. El argumento generalmente aceptado para elimi-

29. En ese momento lo adecuado era luchar. Pero no se puede hacer de eso una regla general. Por el contrario, en cada circunstancia habrá que discernir qué es lo justo.

nar el sufrimiento y la ilusión se estableció en los versos que comienzan con: «Y teniendo en cuenta tu propio deber» (v. 31). Pero esto no se presenta para ser aceptado como la intención verdadera (de la enseñanza de Krishna). Lo que en verdad se trata aquí (en II, 12...) es el descubrimiento de la Realidad suprema. Y en este punto para que se vea la distinción entre los dos temas tratados en estas escrituras (II, 20), Krishna termina diciendo: «Te he enseñado ya la sabiduría» (II, 39). Porque si aquí se presenta la distinción entre los dos temas escriturales, la enseñanza se refiere entonces a las dos clases de adherencias, como se afirma después en: «A través del yoga del conocimiento de la verdad, para la persona con sabiduría y a través del yoga de la acción para el *yogī*»[30].

Se procederá con suavidad y el que escucha lo comprenderá fácilmente, teniendo en cuenta la distinción entre los temas. Por eso dice Krishna:

39. Te he enseñado ya la sabiduría que conduce al descubrimiento del Ser. Ahora escucha la sabiduría del yoga de la acción mediante el cual te liberarás, hijo de Pārtha, de tus ataduras.

El camino de la acción (*karma-yoga*) incluye las prácticas religiosas con desapego, tras destruir los pares de opuestos, a causa de la adoración a Dios o incluso por concentración de la mente. Para inducir a ello, él (Krishna) enseña esa sabiduría. La acción es ella misma la atadura que se conoce como lo correcto y lo incorrecto. Eliminarás esa atadura adquiriendo el conocimiento verdadero por la gracia de Dios. Esto es lo que quiere decir el texto.

40. Aquí no hay intentos fallidos, y no se produce ningún daño. Y aun una pequeña parte de esta rectitud salva de un gran temor.
41. En este sendero, vástago de la dinastía Kuru, hay un objetivo único y una firme convicción. Mientras que el pensamiento de los que no han tomado esta resolución tiene diversas ramificaciones.

30. En este caso y en general en estos textos se emplea el término *yogī* con el sentido del que busca por los caminos indirectos de la experiencia y la disciplina en contraposición con el «sabio», que sigue la vía directa de la visión de la verdad.

Es una convicción de la que se ha hablado en el yoga de la sabiduría y que tiene las características señaladas en el (*karma*) yoga. Es definitivo por naturaleza y anula las numerosas ramificaciones de los demás pensamientos opuestos, pues tiene su origen en la recta fuente del conocimiento de la verdad. Por la influencia de sus diversas ramas, el estado mundano no termina, no tiene límite, es incesante, y crece y se extiende. Sin embargo ese estado cesa cuando cesan las innumerables ramificaciones de los pensamientos. Por el discernimiento surge la sabiduría a partir de la auténtica fuente del conocimiento de la verdad. (Y los pensamientos son), en verdad, innumerables bajo cada ramificación. ¿Qué pensamientos? Los de las personas que no han tomado la resolución (de liberarse), aquellos que no tienen el discernimiento de la sabiduría que brota de la auténtica fuente del conocimiento de la verdad.

42 y 43. Hijo de Pārtha, los que no tienen discernimiento se expresan con floridas palabras y aconsejan diversos actos virtuosos para conseguir un mejor nacimiento, placeres y prosperidad. Se mantienen repitiendo la pronunciación de los Vedas y declaran que no existe nada más. Al tener las mentes llenas de deseos, su meta es el cielo.
44. Nunca se presenta la convicción que conduce a este objetivo único y total en las mentes de aquellos que, apegados al placer y la prosperidad, se dejan llevar de floridos discursos.
45. Los Vedas tienen como objeto los tres modos de la naturaleza[31]*. Transciende, Arjuna, supera los pares de opuestos y manténte equilibrado, libre de la ambición y del deseo de seguridad. Y permanece lúcido, vigilante.*

Manténte equilibrado en la *guna* de *sattva*. Y, además, sin ambición ni deseo de protección. *Yoga* hace referencia a adquirir lo que no se tenía. Y *ksema* a la protección que ya se tiene. Es difícil que busque la liberación quien considera la adquisición y la protección como lo más importante. Por eso manténte libre de esas dos co-

31. Los tres modos de la naturaleza son las *gunas*: torpeza e inercia (*tatvas*), acción y pasión (*rajas*) y pureza y equilibrio (*sattva*). Componen en distintas proporciones todo hecho físico y psicológico. A partir del equilibrio śattvico de los opuestos (placer y dolor, etc.) se transcienden.

sas[32]. Y además estáte atento, vigilante. Éste es el consejo que se te da cuando estás dedicado a tu propio deber.

46. Tan útiles son los Vedas para el sabio bramán como lo es el agua abundante de un pozo para cualquier hombre.

Si no se necesitan los resultados múltiples de los actos religiosos mencionados en los Vedas, ¿por qué habría que hacerlos como una dedicación a Dios? La respuesta se da aquí.

El efecto de los Vedas se puede comparar a la abundancia del agua alrededor. Porque hay un texto upanisádico que dice: «Así todos los deberes religiosos realizados por las personas incluyen éste... el que conoce lo que conoce él (Raikva), es como él» (Ch. Up. IV, 1, 4) y Krishna dirá también: «Toda acción culmina en el conocimiento de la verdad» (IV, 33). Por tanto antes de alcanzar la aptitud para la estabilidad en el conocimiento verdadero, los actos religiosos que tienen cierta utilidad, lo mismo que el pozo o la alberca, deben emprenderlos aquellos a quienes convienen esos actos.

47. Sólo tienes derecho al acto, y no a sus frutos. Nunca consideres que eres la causa de los frutos de tu acción ni caigas en la inacción.

No tengas por tanto ambición por esos resultados. Siempre que tengas ambición por los frutos de las obras, serás el causante de los frutos de tus acciones. Porque cuando alguien comprende la acción empujado por la ambición de sus resultados, se hace causa de la producción de ellos. Y no caigas en la inacción pensando: Si no tengo que desear los resultados de mi trabajo ¿para qué actuar cuando el trabajo conlleva dolor?

48. Establécete en este yoga, Dhanañjaya[33], y dedícate a realizar tu deber, abandona el apego y permanece en equilibrio ante el éxito o el fracaso. A esta ecuanimidad se llama yoga.

32. Son obstáculos para llegar a tener una mente pura el deseo de conseguir algo y el temor de perder lo que ya se tiene. La ambición y el miedo a la inseguridad impiden la apertura a la verdad liberadora. Retrasan así el equilibrio, la serenidad, la paz y la alegría de la mente inocente.

33. Vencedor de las riquezas, calificativo que se da a Arjuna a causa de sus victorias.

Si no se actúa bajo el impulso de los frutos de las obras, ¿cómo se actuará entonces?

Mantén el equilibrio en el éxito de obtener el conocimiento de la verdad que surge con la purificación de la mente al realizar las obras sin ambición por los resultados, y lo mismo en el caso opuesto. ¿Cuál es ese camino (*yoga*) en el que hay que establecerse para actuar, como se ha dicho? Es precisamente la ecuanimidad en el éxito y en el fracaso.

49. En verdad, toda acción es inferior al camino de la sabiduría. Refúgiate en ella, Dhanañjaya. Dignos de lástima son los que obran por la recompensa.

El sentido del texto es que debes refugiarte en el conocimiento de la meta suprema. Porque los que se dedican a obras inferiores, los que ambicionan los resultados, y están motivados por ellos, son dignos de lástima, según dicen las escrituras: «Aquel, Gārgī, que se va de este mundo sin conocer lo Inmutable, es digno de lástima» (Br. Up. III, 8, 10).

50. Aquel que tiene sabiduría elimina a la vez lo bueno y lo malo. Dedícate con devoción al camino de las obras, que es sagacidad en la acción.

Escucha los efectos que obtiene cumpliendo su deber aquel que tiene la sabiduría de ser ecuánime. La sagacidad se refiere a la actitud de destreza, sabiduría ecuánime ante los éxitos y los fracasos mientras se está involucrado en las acciones (*karma*) que son el propio deber (*sva-dharma*), con la mente dedicada a Dios. Eso es en verdad sagacidad, la cual, mediante la sabiduría ecuánime, efectúa los actos que por naturaleza atan, eliminando esta naturaleza (condicionada). Por eso, dedícate con entusiasmo a la sabiduría de la ecuanimidad.

51. Porque el que conoce la verdad renuncia a los resultados de sus actos, se libera de las ataduras del nacimiento y llega a ese estado que está más allá del mal.

Ese estado supremo (de Vishnu) es liberación.

O también se puede entender así: Aquella sabiduría (*budhi*), se presentó como la causa directa de la eliminación de lo correcto y lo

incorrecto y demás, por tanto lo que se ha mencionado empezando por: «...toda acción es inferior al camino de la sabiduría... Dhanañjaya» (v. 49) es la iluminación misma que consiste en llegar a la meta suprema, comparable a la abundancia de agua alrededor. Y surge de la purificación de la mente como un resultado del camino de la acción (*karma-yoga*).

52. Cuando tu comprensión sobrepase la confusión de lo ilusorio serás indiferente a lo que has de oír y a lo que ya has oído.

¿Cuándo se llega a la sabiduría que surge de la purificación de la mente la cual se efectúa al practicar el camino de la acción?

El barro de la ilusión se presenta con la falta de discernimiento. Esta ilusión, tras confundir el entendimiento acerca de la distinción entre el Ser y el no-ser, impulsa la mente hacia los objetos. Lo que has de oír y lo que has oído perderá su efecto cuando tu mente llegue al estado de pureza[34].

53. Cuando se aclare tu mente, salga de la confusión de las distintas opiniones y se establezca en la contemplación, llegarás a la unión que se origina en el discernimiento.

Podríamos preguntarnos: Una vez que se ha alcanzado la sabiduría que brota del discernimiento acerca del Ser, y tras sobrepasar la confusión de lo ilusorio, ¿cuándo se obtiene la unión (*yoga*) con la Realidad suprema que es el fruto del camino de la acción? En el estado de *Samādhi*, en el Ser.

Samādhi significa aquel (estado) en que la mente está inmóvil[35].

En esta ocasión propicia a la investigación, Arjuna, queriendo conocer las características del que ha tomado conciencia del Ser, preguntó:

34. Con la llegada de la comprensión de la verdad pierden todo interés los consejos y fórmulas, los ritos o las técnicas que prometen unos resultados. El discernimiento de lo esencial produce naturalmente esa indiferencia hacia lo circunstancial.

35. La palabra *samādhi* se aplica a diversos niveles de profundización en la mente contemplativa. Hace notar su sentido Śankara, pero prefiere traducirla por «el Ser», aunque no parece justificada esta decisión, ya que la unidad del Ser es su consecuencia.

54. Dijo Arjuna: Keśva (Krishna), ¿qué es lo que caracteriza a aquel que está firmemente establecido en la verdad y unido al Ser? ¿cómo habla, cómo camina, cómo se sienta quien permanece en la sabiduría?

55. Krishna dijo: Pārtha (Arjuna), se dice que está establecida en la sabiduría aquella persona que ha renunciado a todos los deseos de su corazón y permanece feliz en su Ser y por su Ser.

En los versos que comienzan por: «Cuando alguien renuncia totalmente...» y terminan el capítulo con la enseñanza acerca de las características de una persona establecida en la sabiduría y las disciplinas por las que pasa, esos datos se dan a la vez para quien se establece en el camino del conocimiento de la verdad (*jñana-yoga*) al renunciar a los ritos y los deberes (religiosos y sociales) desde el principio[36], y para quien antes fue por el camino de la unión por la acción (*karma-yoga*). Porque en todas las escrituras que tratan de la vida espiritual, las características de una persona realizada, cualesquiera que sean, se presentan siempre como disciplinas para un aspirante, porque son el resultado de la voluntad. Y las disciplinas que requieren voluntad se convierten en esas mismas características.

Si se renuncia a todos los deseos mientras persiste la necesidad de mantener el cuerpo, al desaparecer todo lo que produce satisfacción puede darse la posibilidad de que la persona actúe como un lunático o un ebrio. Por eso se dice que permanece feliz; sólo en el Ser, en la esencia de su propio Ser. Permanece indiferente al éxito exterior y satisfecho con cualquier cosa, por haber obtenido la ambrosía de la vivencia de la meta suprema. Una persona establecida en la sabiduría, una persona realizada, es aquella en quien la sabiduría que tiene su origen en el discernimiento entre el Ser y el no-Ser es estable.

El significado de este texto es que la persona estabilizada en la sabiduría es sabia. Ha renunciado a los deseos de descendencia, riquezas y mundos y se deleita y se recrea en el Ser.

56. Se dice que aquel sabio silencioso está establecido en la verdad cuando su mente no se altera ante el sufrimiento,

36. Desde el momento en que descubre la verdad, se establece en ese camino de sabiduría. Puede haber pasado antes o no por el de la acción.

ni busca posesiones o placeres, cuando está más allá del apego, el miedo y la ira.
57. La sabiduría permanece estable en la persona que no tiene apego por nada, en ninguna situación, que no recibe ni rechaza ninguna cosa, buena o mala, que se le presente.

No se regocija al encontrarse con lo bueno, ni rechaza lo malo cuando se encuentra con ello. La sabiduría que tiene su origen en el discernimiento permanece estable en la persona que está libre del entusiasmo y el abatimiento.

58. Y cuando aquella persona retira completamente los sentidos de todos los objetos sensoriales, como la tortuga guarda del todo sus miembros, entonces su sabiduría se mantiene estable.

Respecto a esto, hay que tener en cuenta que los órganos de una persona enferma también dejan de estar activos al enfrentarse a los objetos sensoriales; se retiran completamente como los miembros de una tortuga, pero no se retira el deseo por esos objetos. A continuación se afirma cómo se retira completamente el deseo.

59. Los objetos se retiran de aquel que se abstiene de ellos, pero no el gusto de disfrutarlos. Pero hasta este deseo se pierde en quien ha tomado conciencia del Absoluto.

Y después de llegar al Absoluto, a la Realidad que es la meta suprema (Brahman), continúa viviendo en la conciencia de «Yo soy en verdad Aquello». Cuando esta concienciación no es total, no puede haber eliminación completa del deseo. La idea es que debemos estabilizar nuestra sabiduría que es la característica de la vivencia total. Se deben poner primero los órganos bajo control si se quiere estabilizar firmemente la sabiduría. Krishna indica lo pernicioso que resulta el no controlarlos.

60. Porque los indómitos sentidos, Hijo de Kuntī (Arjuna), arrastran con fuerza incluso la mente de la persona inteligente que se esfuerza por controlarlos.

En resumen, los sentidos confunden a la persona que se ocupa de los objetos y, después de haberla confundido, arrastran con fuerza su

mente con capacidad de discernimiento, incluso cuando está atenta a esto.

61. Tras haberlos controlado todos (los sentidos) puede la persona mantener su mente fija en mi conciencia suprema, ya que la sabiduría del que tiene equilibrados los sentidos permanece estable.

A continuación se establece la causa radical de todo lo malo, que acontece a quien está al borde de sucumbir (al impulso de los sentidos).

62. En aquel que está pendiente de los objetos sensoriales aparece el apego. Del apego nace el deseo y del deseo (frustrado) la ira.
63. A partir de la ira se produce el error, del error el fallo de la memoria y de ahí la pérdida de la capacidad de comprensión. Y cuando ésta falta el ser humano se pierde.

En verdad una persona continúa siendo ella misma en la medida en que su mente se centra en la distinción entre lo que se debe hacer y lo que no. Cuando es incapaz de esto, el ser humano está verdaderamente en ruinas. Cuando la mente, la comprensión se destruye, el ser humano es incapaz de alcanzar la suprema meta humana.

Se ha dicho que pensar en los objetos es la raíz de todo mal. Después de esto se dice, de inmediato cuál es la causa de la liberación.

64. Pero el ser humano dueño de sí mismo, que se mueve entre los objetos de percepción libre de atracción y rechazo, alcanza la serenidad.
65. En la serenidad desaparecen todos los sufrimientos, porque la sabiduría de quien tiene una mente serena pronto se estabiliza totalmente.

El significado es: Una persona con la mente en equilibrio y la sabiduría firmemente establecida alcanza la plenitud. Por eso el ser humano dueño de sí debe tratar (de ocuparse) de lo indispensable, de los objetos no olvidados de las escrituras, mediante sus sentidos, libres ya del apego y el odio. Esta serenidad se ensalza en el siguiente texto:

66. Sin equilibrio en la mente no puede haber sabiduría ni se puede meditar, con lo cual no sobreviene la paz. Y ¿cómo puede haber felicidad sin paz?

En verdad la felicidad consiste en estar libre de los sentidos, del deseo de disfrutar los objetos; no del deseo de los objetos que es sin duda sufrimiento. Esto implica que en la medida en que el deseo persista no hay posibilidad ni de un ápice de felicidad.

Se explica enseguida por qué sin una mente equilibrada no hay sabiduría.

67. Porque la mente que sigue pendiente de los sentidos errantes arrastra su sabiduría como un fuerte viento arrastra una barca sobre las aguas.

Lo mismo que el viento, al desviar una barca de su curso, sobre las aguas, la conduce por un camino equivocado, así la mente, al desviar la sabiduría de la búsqueda del Ser, la lleva a dedicarse a los objetos.

Después de haber presentado diferentes razones para apoyar la idea del verso: «Porque los indómitos sentidos, hijo de Kuntī, arrastran...» (v. 60), afirmando esta misma idea concluye así Krishna:

68. Por eso, aquel cuyos sentidos se han retirado por completo de sus objetos llega a estabilizar su sabiduría, ¡oh tú el de poderosos brazos!

Los males se originan en las actividades de los órganos (sensoriales) tal como se ha explicado.

Un ser humano estable en la sabiduría nacida del discernimiento del conocimiento de la Verdad deja esos otros conocimientos, los normales y los de los Vedas, al no estar ya sujeto a la ignorancia, ya que aquéllos son efecto de la ignorancia[37]. Y la ignorancia termina porque es lo opuesto al conocimiento de la Verdad. Para aclarar esto Krishna dice:

69. Aquello que es noche para todas las criaturas, es día para el dueño de sí mismo, y lo que es día para aquéllas, es noche para el que ve, para el sabio.

37. Tras haber descubierto la Verdad absoluta, las verdades relativas mundanas y de los libros tradicionales (Vedas), que son resultado de la falta de visión total (de la ignorancia), no afectan ya al sabio.

Es noche Aquello en lo que está oculta la distinción entre todas las cosas. ¿Qué es Aquello? Es la Realidad, meta suprema a la que sólo tiene acceso el ser humano de firme sabiduría. Así como lo que parece día para las criaturas nocturnas es noche para otras, así la Realidad, meta suprema, parece noche para todos los seres que no están iluminados por la Verdad, los cuales pueden compararse a criaturas nocturnas. Porque Aquello está más allá del nivel de visión de quienes carecen de sabiduría.

El ser humano dueño de sí mismo, el que tiene sus sentidos controlados, el que es uno con la verdad, el que ha salido ya del sueño de la ignorancia, está despierto en Aquello, en la Realidad, suprema meta. La noche de la ignorancia que consiste en la distinción entre sujetos y objetos, en la que las criaturas, que están en verdad dormidas, se dice están despiertas, aquella en la que se encuentran como los soñadores en el sueño, es noche para el que ve, para el sabio, para el que capta la Realidad, la meta suprema. Porque aquello (esa noche) es esencialmente ignorancia.

Los deberes y actos religiosos establecidos se dan únicamente en el estado de ignorancia, no en el de la iluminación de la verdad. Porque cuando se descubre la Verdad, la ignorancia se elimina como la oscuridad de la noche desaparece al salir el sol. Antes del nacimiento de la Verdad, la ignorancia es aceptada como medio válido de conocimiento y se presenta en diferentes modos de actuar. Los medios y los resultados son la causa de toda clase de deberes y actos prescritos[38]. No es lógico seguir haciendo los actos establecidos cuando se ha comprendido que no conducen al verdadero conocimiento. El que actúa emprende la acción cuando piensa: «Las acciones prescritas como deber para mí por los Vedas son un medio válido de conocimiento». Pero no cuando ya ha comprendido que «todo eso es mera ignorancia, como la noche».

Además, la persona que ha comprendido la verdad de que todas esas diferencias no son sino ignorancia como la noche, aquella persona que ha tomado conciencia del Ser, elige la renuncia a toda acción y no involucrarse en ella. Según esto, Krishna mostrará en el verso: «Los que tienen la mente en contemplación de Aquello, los que han identificado a Aquello con su Ser» (V, 17) que son los únicos que tienen capacidad para establecerse en la sabiduría.

38. Aquí se ve clara la diferencia entre la acción en el ámbito relativo de causas y efectos, en el que siempre se actúa siguiendo un medio, un método para conseguir un resultado, y la acción espontánea y libre de quien no busca ningún objetivo porque ha comprendido la unidad de lo Real.

Surge una objeción: No se podría argumentar que no habría razón para que los seres se involucraran ni siquiera en eso (en la estabilidad de la sabiduría) si no existieran medios válidos de conocimiento (como las prescripciones de los Vedas) que impulsaran a ello.

La respuesta es: No, ya que el conocimiento de la verdad del Ser se refiere al propio Ser. En verdad, por el hecho de que Aquello es el Ser, y porque la validez de todos los medios de conocimiento culminan en él, el Ser no depende de ninguna prescripción que le impulse hacia sí mismo. Tras la toma de conciencia de la verdadera esencia del Ser, los medios o el fin del conocimiento no tienen objeto ya. El último medio válido para el conocimiento (del Ser) se encuentra en la posibilidad de ser consciente del Ser. E incluso ese medio pierde la autoridad propia, de la misma manera que los medios de conocimiento que son válidos en el sueño pierden su autoridad en el estado de vigilia. En la vida diaria también sucede que al percibir un objeto no se ven los medios válidos para esa percepción como causa que impulse al conocedor.

Por tanto queda establecido aquello. Porque quien es consciente del Ser no tiene ya necesidad de elegir los deberes y obras prescritas. El alcanzar la liberación es la meta de aquel que ha renunciado (*sannyāsin*), de la persona iluminada por la verdad, que ha desechado todos los deseos y permanece firme en la sabiduría. Pero no es para el que no ha renunciado y desea aún los objetos sensoriales. Respecto a esto y para afirmarlo con un ejemplo Krishna dice:

70. Sólo llega a la paz aquel en cuyo corazón penetran todos los deseos como las aguas de los ríos entran en el mar y aunque le atraviesen a desbordar permanece imperturbable. Pero no hay paz en el que se identifica con el deseo.
71. El que vive desapegado, el que ha abandonado todo deseo, y no piensa en «mí» y «lo mío», llega a la verdadera paz.
72. Esto es, Arjuna, estar establecido en el Absoluto. Cuando se ha llegado allí, ya no se tienen más dudas. Aun el que llega en el momento de cerrar los ojos a esta vida queda identificado con el Absoluto.

Aquel que permanece firme en el Absoluto durante toda la vida, después del estado de renunciante e incluso desde el de estudiante, llega a identificarse con él.

III
EL SENDERO DE LAS OBRAS

Krishna ha indicado dos clases de sabiduría: la de la Realidad (*Sankhya-budhi*) y la que se refiere al yoga, asociadas ambas al desapego en la acción. Este texto escritural trata de ellas. Comienza por: «Krishna dijo: Pārtha (Arjuna), se dice que está establecida en la sabiduría aquella persona...» (II, 55) y termina en el cierre del capítulo cuando Krishna afirma que la vida del renunciante es para los que se dedican con devoción a la comprensión de la Realidad (Absoluto) que se da también en el verso: «... queda identificado con el Absoluto» (II, 72), cuya culminación viene a partir de esa dedicación a Aquello únicamente. «Puedes no tener ninguna inclinación por la inacción» (II, 47), dice Krishna a Arjuna, cuyo deber ha de entenderse con ayuda de la sabiduría del yoga (*yoga-budhi*). Pero él no ha dicho que la liberación se consiga sólo mediante eso.

Al oír esto Arjuna quedó con la mente dividida y dijo (para sí): «Habiéndome hecho primero buscador devoto de la liberación, al escuchar la verdad sobre la firmeza en la sabiduría de la Realidad, causa directa de la liberación, ¿por qué ahora me induce a la acción que se ve está erizada de males, y desde la cual, siguiendo un proceso indirecto, el llegar a la liberación es impredecible?». La perplejidad de Arjuna es lógica. Y la pregunta: «¿Si tú piensas que la sabiduría es superior a la acción...?», es coherente con esto. La afirmación que responde a la pregunta la pronunció Krishna en estos textos escriturales donde se ha tratado la división del tema al que nos referimos.

Algunos imaginan a veces que el sentido de la pregunta de Arjuna es otro y explican la respuesta de Krishna de manera distinta[1]. Aquí se consideran el sentido de la cuestión y la respuesta contrariamente a la que ellos mismos han determinado en su introducción como el propósito del *Gītā*.

¿Cómo es eso? Porque en aquella introducción se dijo que en la escritura del *Gītā*, la conclusión que se presenta para las personas en todos los estados de la vida es la combinación del conocimiento y la acción. Y se ha afirmado específicamente que (en este texto escritural) se dice que la liberación se alcanza únicamente a través del conocimiento de la verdad, renunciando a la acción prescrita por el texto védico para practicar «a lo largo de la vida». Pero cuando muestran que los estados son diferentes, la renuncia a esas mismas acciones que se han prescrito en los textos védicos (como el señalado antes) es admitida por ellos de inmediato. Por eso ¿cómo puede decir Krishna a Arjuna una cosa tan contradictoria? O ¿cómo puede el que lo escucha comprender una afirmación contradictoria?

Objeción: Veamos lo que sucede entonces: únicamente en el estado de amo de casa se niega que al renunciar a los actos védicos y los deberes se pueda alcanzar la liberación, sólo por el conocimiento verdadero. Pero no es así en lo referente a aquellos que pertenecen a otros estados de vida.

Contestación: Incluso eso conlleva una contradicción entre las primeras y las últimas aseveraciones. Después de proponer en su introducción que la enseñanza que se encuentra en las escrituras del *Gītā* es la combinación entre el conocimiento de la verdad y la acción, para personas de todos los estados de vida, ¿cómo pueden afirmar aquí lo contrario: que en las personas que se encuentran en otros estados de vida distintos al del amo de casa, la liberación viene sólo del conocimiento de la verdad?

Objeción: Supongamos que la afirmación se hace respecto a los actos védicos y deberes, que se niega que los amos de casa puedan llegar a la liberación por el conocimiento verdadero únicamente, el cual está unido a los rituales védicos. Por ignorar esos deberes de los amos de casa, prescritos por la tradición como si no existieran, aun estando presentes de hecho, se dijo en ese contexto que no podía haber liberación sólo por el conocimiento de la verdad.

Contestación: Incluso esto es contradictorio. Porque ¿cómo pueden entender las personas con discernimiento que la liberación

1. Ver este debate en el comentario a II, 10.

por el conocimiento verdadero, combinado con las acciones que prescribe la tradición, se niega a los amos de casa únicamente y no a los demás? Y si para los renunciantes (*sannyāsins*), las acciones prescritas por la tradición han de combinarse con el conocimiento verdadero como medio para la liberación, entonces hasta los amos de casa deberían aceptar la combinación del conocimiento verdadero con las acciones prescritas por la tradición, y no las prescritas por los Vedas[2]. Por otra parte, si se sostiene que para la liberación se han de combinar el conocimiento de la verdad con las acciones prescritas por los Vedas y la tradición sólo en los amos de casa, mientras que los renunciantes sólo tienen que combinar las acciones de la tradición, entonces sobre la cabeza de los amos de casa caerá un esfuerzo mayor al incluir las acciones prescritas por los Vedas y las de la tradición.

Y si se responde que la liberación pueden alcanzarla los amos de casa porque se dedican a trabajos que requieren mucha diligencia, mientras que los de otros estados de vida no la alcanzarían por no realizar los deberes védicos y los obligatorios de cada día[3], eso es también un error, ya que para los buscadores de la liberación, la renuncia a las acciones se ordena como complemento del conocimiento de la verdad en todos los *Upanisad,* en la Historia, en los Purānas y en las escrituras de Yoga. Y esto se deduce también de la confirmación que aportan los Vedas y la tradición para seguir los estados de vida opcional o sucesivamente.

Surge una objeción: ¿La conclusión sería, entonces, que el conocimiento de la verdad y las acciones deben combinarse en todos los estados de vida?

La respuesta es: No. Porque en los textos upanisádicos se ordena que el aspirante a la liberación abandone las acciones (establecidas por los textos y la tradición): «Al descubrir el Ser mismo, los bramanes renuncian (al deseo de hijos, de riquezas y de mundos) y llevan una vida de mendicante» (Br. Up. III, 5, 1 y IV, 4, 22), «Por tanto ellos hablan del monasticismo como lo que sobrepasa todas esas austeridades» (Ma. Nā. Up. 79-16), «La vida monástica es en verdad superior» (*ibid.,* 78-12), «Los pocos que obtienen la inmortalidad no llegan a ella mediante la acción, ni la descendencia, ni la riqueza, sino únicamente por la renuncia» (*ibid.,* 12-14; Kai. Up.

2. Los Vedas constituyen lo que se ha llamado la tradición revelada (*Shruti*) y son la máxima autoridad, mientras las demás tradiciones no védicas (*Smrti*) tienen menor autoridad.

3. *Nitya-Karma*, los deberes que prescribe la tradición (*Smrti*).

II[4]) y «Se debería entrar en la vida monástica a partir del estado de estudiante» (Jā. Up. 4). Además en la tradición se dice: «Abandona lo religioso y lo irreligioso, abandona lo real y lo irreal. Y después de haber renunciado a ambos, abandona aquello por lo que ellos han renunciado» (Mbh. Śā. 329-40 y 331-44)[5]. Brhaspati dijo a Kaca: «Al darte cuenta de que el mundo fenoménico está vacío y anhelando vivenciar lo esencial, ellos, aun estando solteros, entraron en la vida monástica al abrazar la suprema renuncia. La enseñanza de Vyāsa a Suka es ésta: «Un ser se ata por las acciones y se libera por la iluminación de la verdad. Por eso los renunciantes (*sannyāsins*) que han descubierto lo trascendente no emprenden ninguna acción (establecida por la tradición y los textos sagrados como deber)» (Mbh. Śā. 241-7).

Aquí se presenta también el texto: «La persona que ha controlado sus sentidos, al abandonar por el discernimiento todas las obras» (V, 13). Y como la liberación no es un resultado (de las acciones), éstas son inútiles para el que aspira a la liberación.

Objeción: ¿No se podría alegar que los deberes obligatorios de cada día deben realizarse hasta eliminar la culpa?

Contestación: No. Porque el cometer actos culpables es algo que no concierne a los renunciantes. El no realizar rituales en relación con el fuego incrementa los actos culpables incluso en los estudiantes (*brahmcārins*) que practican esos actos, pero ellos no son renunciantes. Y no se puede pensar lo mismo respecto a un monje renunciante (*sannyāsin*). No se puede creer que el acto culpable, que es una entidad positiva, pueda originarse por la mera ausencia de los deberes obligatorios de cada día. Porque hay textos upanisádicos que hablan de la imposibilidad de que de la no-existencia surja la existencia. Si los Vedas hablaran de lo que es imposible, como es el incremento (de las culpas) por no practicar ni experimentar las ceremonias establecidas, tendríamos que decir que los Vedas son fuente de algo malo (equivocado) y por tanto invalidarlos. Porque el resultado de hacer o no hacer lo que se ordena sería algo penoso. Y de ahí se llegaría a una conjetura ilógica, el que las escrituras son creadoras y no (simplemente) informativas. Y eso no

4. La numeración de estas citas del *Mahā Nārāyan Upanisad* corresponde a la edición Ramakrishna Math, Madrás y no coincide con las de otras ediciones.

5. Aquello por lo que los monjes renunciantes renunciaron es la creencia de que hay un yo, un sujeto separado que actúa. Esta creencia conlleva el apego a los resultados de la acción. Y sin ella los actos del que ha comprendido son espontáneamente libres.

es deseable[6]. Por tanto los actos y deberes religiosos no son para los renunciantes. Y la combinación del conocimiento de la verdad con las obras (establecidas) no es lógica.

Además, la pregunta de Arjuna: «Si tu opinión es que la sabiduría es superior a las obras» no se justificaría. Porque sólo al decir Krishna en el capítulo segundo: «el conocimiento verdadero junto con las obras es lo que debes seguir», la pregunta de Arjuna: «Janārdana, si tu opinión es que la sabiduría es superior a las obras...» es lógica. Habiendo dicho a Arjuna: «Debes practicar la sabiduría y las obras», la sabiduría que es superior a las obras, queda también de hecho establecida. Y en ese caso la pregunta de Arjuna: «¿Por qué me impulsas a esa horrible acción?» no puede ser lógica de ninguna manera. No se puede pensar que Krishna haya dicho primero que la sabiduría siendo superior no deba ser practicada por Arjuna ella sola, a partir de lo cual podría surgir la pregunta: «Si en tu opinión la sabiduría es superior a las obras...».

Krishna ha afirmado antes también que el conocimiento de la verdad y las obras son caminos que deben seguir diferentes personas, ya que, al ser contradictorios, no pueden ser practicados simultáneamente por una sola persona. Sólo así la pregunta «si en tu opinión...» resulta lógica. Incluso si se supone que esa pregunta se ha planteado por falta de discernimiento, aun así, la respuesta de Krishna que dice que se deben practicar por diferentes personas (los dos caminos mencionados) no es lógica. Y no podría imaginarse que la respuesta de Krishna se debiera a su incomprensión. Teniendo en cuenta estas consideraciones, como la respuesta de Krishna es que el establecerse en el conocimiento de la verdad o en las obras son medios diferentes para distintas personas, se deduce de aquí que la combinación de los dos es ilógica. Por eso la aceptada conclusión del *Gītā* y los *Upanisad* es que la liberación se origina únicamente en el conocimiento de la verdad.

Más aún, si fuera posible combinar ambos, la petición: «Dime cuál de los dos», respecto a la verdad o las obras, sería inconsistente. Y por su categórica afirmación: «... Cumple con tu deber tú también...» (IV, 15) muestra Krishna la imposibilidad de que Arjuna se establezca en el conocimiento de la verdad.

6. Las enseñanzas de las escrituras, tal como lo entendía Śankara, aportan un conocimiento de la verdad que puede transformar la vida del ser humano. Pero no confieren un poder, como el de un conjuro para el bien o el mal, y en este sentido no son creadoras. Esto podría ampliarse a todo texto religioso.

1. Arjuna dijo: Jañardana (Krishna), si tu opinión es que la sabiduría es superior a las obras, ¿por qué me empujas a cometer esta cruel acción?

Si la unión de la sabiduría y la acción es lo que Krishna promete, sólo ella es el medio para la liberación. Y entonces Arjuna podría estar haciendo algo ilógico al separar la sabiduría de las obras, ya que la sabiduría es superior a la acción. Y no puede ser más importante una combinación (de las dos) que otra desde el punto de vista del resultado. Lo mismo dijo Arjuna como si estuviera censurando a Krishna en: «¡Has afirmado que la sabiduría es superior a las obras, y me ordenas que emprenda una acción que es una fuente de males!». ¿Cuál puede ser la razón de ello?

Por otra parte, si supusiéramos que la combinación (de la sabiduría) con las obras, sancionada sólo por la tradición, ha sido prescrita para todos por Krishna, y Arjuna así lo ha comprendido, ¿cómo podría considerarse racional la frase: «¿Por qué me impulsas a cometer esta cruel acción?».

2. Pareces confundir mi razón con esas instrucciones tan ambiguas. Dime en definitiva por cuál de los dos senderos puedo yo llegar al supremo bien.

Aunque Krishna habla con lucidez, a mí, por mi poca comprensión, las palabras suyas me parecen confusas. Sin duda te propones acabar con el conflicto de mi entendimiento, no obstante ¿por qué lo confundes más? Eso me hace decir: «Parece que confundes mi razón». De cualquier manera, si tú piensas que es imposible que una sola persona siga a la vez el sendero de la sabiduría y el de las obras, si únicamente pueden seguirlo distintas personas, entonces, dime, en definitiva, por cuál de esos senderos ir. Eso es lo que se dispone para Arjuna de acuerdo a su comprensión, su fuerza y su situación. La respuesta fue adecuada a la pregunta:

3. Dijo Krishna: En el principio de los tiempos, Arjuna, el de mente pura[7], establecí para este mundo dos firmes senderos, el de la unión por el conocimiento de la verdad

7. La pureza de la mente es el requisito indispensable para acceder a la enseñanza.

para la persona contemplativa y el de la unión por las obras, para la persona activa.

¿Cuáles son esas dos maneras de establecerse (en el sendero)? Como respuesta dijo Krishna: El firme sendero de *jñana-yogena*, la unión por el conocimiento de la verdad (sabiduría), se ha establecido para la persona contemplativa[8], aquellos que tienen un conocimiento verdadero originado en el discernimiento entre el Ser y el no-Ser, aquellos que han abrazado la vida de renunciación a partir del mismo estado de estudiantes, aquellos que han descubierto completamente lo que el conocimiento vedántico presenta, los renunciantes que se conocen por *parama-hansas*[9], los que se han establecido en el Absoluto. Y la estabilización en la unión por las obras (*karma-yogena*) mediante ese yoga en el que la acción misma es el sendero, se ha establecido para los yoguis, las personas que se dedican a las obras. Éste es el significado. Además, si se ha establecido o ha afirmado quizá en el *Gītā* Krishna, y quizá incluso en los Vedas, que el conocimiento de la verdad y las obras han de practicarse juntos por una y la misma persona, con objeto de alcanzar la misma (suprema) meta humana, ¿por qué, entonces, él (Krishna) había de decirle a su querido y anhelante Arjuna que el sendero del conocimiento verdadero y el de la acción lo pueden practicar únicamente diferentes personas capacitadas para cada uno de ellos? Y si, por otra parte, se supone que la idea de Krishna es: «Después de haber oído acerca de ambos senderos, el del conocimiento verdadero y el de las obras, Arjuna practicará los dos juntos. Pero a los demás les hablaré de que deben seguirlos diferentes personas», entonces Krishna podría haber imaginado que era realizable, a causa de las analogías y las diferencias. Y eso es insostenible. Por tanto desde ningún punto de vista puede haber una combinación entre los dos senderos. Y lo que dijo Arjuna respecto a la superioridad de la sabiduría sobre la acción queda confirmado por no haber sido refutado. Confirmado el sendero del conocimiento de la verdad es asequible sólo para practicarlo renunciantes. Y se ha de comprender que

8. *Sānkhgāñām* es la persona racional, reflexiva. Pero en este texto el predominio del intelecto que se opone a la acción hace referencia al *homo theoreticus* en contraste con la praxis. Y para comprender el calificativo de «intelectual» tenemos que relacionarlo con la vida contemplativa, que es la del filósofo, para los griegos. En este contexto, la persona con discernimiento es la que ha contemplado la verdad.

9. Literalmente, «el que está por encima del yo».

el que (los senderos) sean seguidos por diferentes personas es lo que aprueba Krishna.

Al darse cuenta de que Arjuna estaba desanimado pensando: «Me estás impulsando a una acción que es origen de ataduras» y «No emprenderé esa acción», Krishna dijo: «No por abstenerse de la acción...».

O (también se podría interpretar): Cuando el sendero del conocimiento verdadero y el de las obras resultan imposibles de seguir simultáneamente por una y la misma persona a causa de sus contradicciones mutuas, hay que concluir que por ellos se puede alcanzar la (suprema) meta humana independientemente uno de otro. Por tanto, para demostrar que el sendero de las obras es un medio para alcanzar esa meta no independiente sino como instrumento del sendero del conocimiento verdadero; y que, por otro lado, este último llega a través del sendero de las obras, con objeto de conducir a la suprema meta humana independientemente sin nada previo, Krishna dijo:

4. Nadie se libera de la acción por el simple abstenerse de obrar, ni se puede llegar a la plenitud del Ser por la mera renuncia a actuar.

Los actos que purifican la mente atenúan las culpas pasadas y presentes. Por eso son origen de la firmeza en el sendero del conocimiento, cuando se produce la comprensión de la verdad, tal como afirma la tradición en: «La comprensión de la verdad surge en una persona a partir de la disminución de las obras culpables» (Mbh. Sā. 204-208). Éste es el significado. En cuanto a la afirmación de que no se consigue la liberación de las acciones absteniéndose de ellas, se ha de concluir que la libertad de las obras se obtiene por el camino opuesto al de la realización de las obras (establecidas). ¿Por qué no se es libre de las obras absteniéndose de ellas? La respuesta es: Porque el realizar obras es a su vez un medio de librarse de esas mismas obras. En verdad no se puede llegar a la consecución del fin sin (esos) medios. Y el sendero de la acción es un medio (una práctica previa) para el de la sabiduría que se caracteriza por la liberación de las obras, ya que esto es lo que afirman los *Upanisad* y lo que se declara aquí también. Los *Upanisad* han demostrado en los textos: «Los bramanes tratan de descubrir aquello mediante el estudio de los Vedas y las obras religiosas» (Br. Up. IV, 4, 22), que tratan de los medios para llegar a la meta del cono-

cimiento de la verdad al que nos referimos, el ámbito del Ser, que el sendero de la acción (*karma-yoga*) es el medio (el instrumento) del sendero de la sabiduría (*jñana-yoga*). Y, aquí, Krishna afirmará: «Es difícil, sin embargo, ¡oh Arjuna!, llegar a la renuncia sin comprender la acción»[10] (V, 6), «Los karma-yoguis realzan las obras..., sin apego, para su propia purificación» (V, 11), «No se deben abandonar los actos de sacrificio, caridad y austeridad. Deben practicarse porque son en verdad medios de purificación para el sabio» (XVIII, 5).

Se presenta una objeción: ¿No es cierto que en textos como: «Al expandir a todas las criaturas la inmunidad ante el miedo» (Nā. Par. V, 43) se muestra que el conseguir la liberación de las obras es consecuencia también de la renuncia a los deberes obligatorios? E incluso en la vida diaria se sabe que la libertad de las acciones viene tras la abstención de ellas. Por tanto surge también aquí la pregunta: ¿Por qué debería emprender la acción quien desea estar libre de ella?

Se responde así a la objeción: No se alcanza la estabilización en el sendero de la sabiduría, que se caracteriza por la liberación de las obras, por la simple renuncia, ni siquiera por la renuncia a las obras propias del conocimiento de la verdad.

¿Por qué con la mera eliminación de las obras, no acompañadas por el conocimiento de la verdad, no alcanza una persona el fin de la liberación de las acciones? Para los que quieren conocer la causa de esto, dice Krishna:

5. Nadie puede dejar de actuar ni siquiera por un momento, ya que los impulsos de las características de la propia naturaleza fuerzan a la acción[11].

El término «persona inconsciente» debe añadirse a la frase, ya que la persona consciente (de la verdad) será mencionada en: «Aquel que se mantiene indiferente, sin ser perturbado por las tres cualidades (*gunas*)» (XIV, 23). Hay que tener en cuenta que el camino de

10. El sendero de la acción consiste básicamente en actuar sin buscar los resultados. Se trata de una acción por la acción misma o como ofrenda a lo divino. Al vivir esto con sinceridad, la renuncia, la libertad de las obras, propia del sendero de sabiduría, surge de manera natural.

11. Las propiedades de *prakriti* (la materia) incluyen aquí la naturaleza humana con sus impulsos biológicos y psicológicos.

la acción (*karma-yoga*) sólo se da para la persona inconsciente y no para la consciente. Este sendero (*karma-yoga*) no es adecuado para aquellos que tienen sabiduría, los cuales, como no se mueven por su propio ser, no están impulsados por las características psico-físicas (*gunas*). Esto se ha explicado también en: «... el que sabe que el Ser es imperecedero y eterno» (II, 21). Pero no es bueno que quien no ha descubierto el Ser deje de realizar las obras prescritas. Por eso dice Krishna:

6. *Quien reprime los órganos de acción mientras su mente está ocupada en los objetos sensoriales, quien tiene la mente confusa, es una persona falsa.*
7. *Por otra parte, el que controla con la mente los órganos de la acción mientras se dedica a actuar sin apego por el resultado es superior.*
8. *Cumple con tu deber, Arjuna, porque la acción es superior a la inactividad. Sin actuar ni siquiera podrías mantener tu cuerpo.*

Según esto, la distinción entre la acción y la inacción en este mundo es evidente. Y en cuanto a tu idea de que la acción no debe realizarse porque conduce al apego, está equivocada también. ¿Por qué?

9. *Todas las obras encadenan al que las hace, excepto las que se realizan como ofrecimiento a Dios. Actúa sin apego, hijo de Kuntī, sólo por él.*
10. *Al principio de los tiempos, cuando el Creador creó a los seres humanos junto con el acto del sacrificio*[12] *dijo estas palabras: «Por este sacrificio os multiplicaréis». ¡Que él os otorgue todo lo que deseáis!*
11. *Por él nutriréis a los seres divinos*[13] *y ellos os nutrirán a vosotros. Sirviéndoos mutuamente, al fin llegaréis al Bien supremo*[14].

12. El sacrificio (*yagña*) es el ofrecimiento del acto humano a lo sagrado, a la divinidad.
13. Los seres celestiales, ángeles (*devas*) o dioses.
14. El *summum bonum*, el supremo bien, se presenta como meta después de haber pasado por la realización de los bienes particulares y el desapego de ellos.

12. *Satisfechos por los sacrificios, los seres celestiales os darán las experiencias que necesitéis. El que disfruta los beneficios de esos seres sin ofrecer nada a cambio es un ladrón.*
13. *Los que participan de los restos de las ofrendas del sacrificio se purifican de sus culpas. Mientras los impíos que preparan el alimento para su propio disfrute se alimentan de sus pecados.*

La persona elegida (para actuar) debe realizar las obras por la siguiente razón: La acción es la causa del movimiento de la rueda del mundo. ¿Por qué? La respuesta se da a continuación.

14. *Todas las criaturas viven del alimento, el alimento viene de la lluvia, la lluvia viene por el sacrificio y el sacrificio se origina en la acción.*

Según las escrituras reveladas (*Smriti*), «La ofrenda, adecuadamente colocada en el fuego, llega al sol. Del sol viene la lluvia, de la lluvia viene el alimento, y de él las criaturas» (Ma. Sm. 3, 76). El sacrificio (en este caso) se refiere al resultado único. Y ese sacrificio, que es el único resultado que surge de la acción (*karma*) realizada por el sacerdote y el que ofrece el sacrificio, tiene a la acción por origen.

15. *Sabe que la acción tiene su origen en los Vedas y los Vedas se originan a su vez en el Inmutable. Por eso la omnipresente sabiduría védica se encuentra siempre en los actos del sacrificio.*

La acción se origina en los Vedas, en lo Absoluto, en Brahman. Y los Vedas, como la respiración de un hombre, vienen del Ser supremo, llamado Inmutable[15].

16. *Arjuna, aquel que no sigue el movimiento de esta rueda*[16] *y se impurifica al dejarse arrastrar por los sentidos, vive en vano.*

15. Śankara quiere aclarar aquí que el origen de la acción adecuada está en el Absoluto que se expresa en la sabiduría védica. Para ello identifica esta sabiduría con Brahman, con el mismo Absoluto.
16. Se refiere el texto a la rueda simbólica de los actos y ceremonias que se

La esencia del tema que estudiamos es que la acción (y los deberes religiosos) han de ser realizados por aquel que tenga capacidad para ello. Pero estos actos no iluminan[17]. En los versos que empiezan por: «Nadie se libera de la acción por el simple abstenerse de obrar...» (III, 4) y terminan: «Cumple con tu deber... Sin actuar ni siquiera podrás mantener tu cuerpo» (III, 8) se ha probado que antes de tener la aptitud adecuada para establecerse en la verdad del Ser, es un deber obligatorio para el que esté capacitado para los actos rituales y no para la sabiduría el practicar el camino de la acción (*karma-yoga*). Y en los versos que comienzan por: «Todas las obras encadenan al que las hace, excepto las que se realizan como ofrecimiento a Dios» (III, 9) y termina con: «Arjuna, aquel que no sigue el movimiento de esta rueda...» (de este verso 16) se han representado de pasada muchas razones para que las personas capacitadas para ellas practiquen los actos religiosos. Y los males que se originan al no practicarlos se han expresado ya enfáticamente. A partir de esta conclusión surge la interrogante de si la rueda puesta en movimiento de esta manera debe ser seguida por todos o sólo por los que no han descubierto el Ser y no han llegado a esa firmeza apta para ser practicada por los filósofos, los que conocen el Ser sólo por el camino de la sabiduría (*jñana-yoga*). ¿A esta vía tiene acceso el que ignora el Ser a través de los medios de la práctica del camino de la acción mencionado antes?

Anticipando la pregunta de Arjuna al efecto o para que se entendiera mejor el significado de las escrituras (en este libro) Krishna expresó su opinión de acuerdo con la esencia de los *Upanisad.* Los brahmanes, al estar libres de los conocimientos erróneos por el descubrimiento del mismo Ser, renuncian a los deberes obligatorios para los que tienen falsos conocimientos, como el deseo de hijos, etc., y llevan una vida de mendicantes para mantener el cuerpo. No tienen que realizar ningún deber que no sea la estabilización en la verdad del Ser (cf. Br. Up. III, 5, 1), tal como se indica aquí, en el *Gītā*:

17. Sin embargo no hay ningún deber que realizar para el que se satisface sólo con el Ser y disfruta y se alegra en el Ser únicamente.

prescriben en las escrituras consideradas como revelación divina. El propósito de esta clase de acciones es purificar a la persona sensorial para que pueda tener acceso a un mayor conocimiento de la verdad expresada en los Vedas.

17. No conducen al descubrimiento de la verdad iluminadora. No son necesarios, por tanto, para quien tiene ya interés por el conocimiento verdadero.

Todos se sienten contentos al adquirir una cosa externa. Pero aquel que no depende de ello permanece contento sólo con el Ser, lo que quiere decir que se mantiene desapegado de todas las cosas. Ésa es la idea, ya que para el que ha descubierto el Ser no hay deber que realizar.

18. Para él no tiene aliciente alguno actuar o no actuar aquí. No necesita depender de nada para conseguir algo.

Objeción: En ese caso habrá algo malo, a lo que se ha llamado impuro, inherente a la no realización (de las obras).

Respuesta: No hay meta que ganar mediante la dependencia de algún objeto en particular, por la que actuar. «Tú, Arjuna, no estás estabilizado en esa total conciencia que es comparable a estar inmerso en un torrente de agua[18].

19. Por eso, manténte desapegado, realizando las obras que tu deber te imponga. Porque actuando según el deber sin apego, se llega a lo supremo.
20. Por las obras se esforzaron en llegar a la liberación el rey Janaka y otros. Debes cumplir con tu deber para (con tu ejemplo) evitar que otros se extravíen.

Si hubieran tenido la total conciencia real, entonces el sentido sería que permanecieron estabilizados en la liberación mientras continuaban en esos momentos relacionados con la acción misma, sin renunciar a ella, para evitar que otros se extraviaran. Y si fuera, Janaka y los otros no habrían llegado a la total conciencia real, sino que gradualmente se irían estableciendo en la liberación por la acción como medio para purificar la mente. Por eso el verso debe ser explicado. Por otro lado, si piensas: «Los deberes eran cumplidos incluso por Janaka y otros de tiempos antiguos que sin duda fueron iluminados en la verdad. De ahí no se deduce que también las obras han de ser realizadas por alguna otra persona que estando completamente iluminada por la verdad haya alcanzado su meta», ¿cómo hay que prevenir el extravío? Eso es lo que se afirma de inmediato:

18. Esta frase trata de evocar la plenitud de la conciencia total sin las limitaciones del yo separado.

21. Lo que hace una persona superior sirve de modelo para los demás. Lo que él sostiene con autoridad es seguido por el pueblo.

Si tienes alguna duda en lo que se refiere a prevenir a las personas del extravío (en su conducta), ¿por qué no me observas?

22. Nada hay, Arjuna, en los tres mundos que no haya hecho o me quede por hacer. No tengo ningún deber que cumplir. Sin embargo continuo actuando.
23. Pues si en algún momento dejara de atender a mi actuar, todos los seres humanos seguirían mi camino.
24. Si dejara de actuar, estos mundos perecerían y sería yo la causa de la confusión de las castas y de la destrucción de todos estos seres.

Es lo mismo que decir: Como yo me ocupo de ayudar a las criaturas, las destruiría (al abandonar mi trabajo). Y eso sería indigno de mí en cuanto soy Dios. Por otra parte, si como yo, tú o algún otro, tuvierais la convicción de haber alcanzado la perfección, de haber descubierto el Ser, dudaríais, en ese caso, de ayudar a otros, ya que no habría obligación por vuestra parte.

25. Con el mismo interés con que los que nos han comprendido actúan por apego a las obras, deben actuar los sabios desapegados[19]*, para evitar que las gentes se extravíen, descendiente de los Bhārata.*
26. El sabio no debe confundir las creencias del ignorante que está apegado a las obras. Por el contrario, trabajando él mismo con diligencia debe inducir a los demás a cumplir con sus deberes.
27. Al actuar siempre, son las características de la naturaleza[20] *las que llevan a cabo la acción, mientras aquel cuya mente está ofuscada por el egoísmo piensa: «Yo soy el que actúo».*

19. Los que han comprendido la ilusión del mundo fenómenico.
20. Se trata de la naturaleza no sólo física sino también psicológica.

Ahankāra es la identificación de uno mismo con el conjunto de cuerpo y órganos. Aquel cuya mente está ofuscada de diversas maneras por esa identificación es *ahankāra-vimūdha-ātmā*. El que imagina que las características del cuerpo y los órganos son él mismo, quien está identificado con el cuerpo y los órganos y por ignorancia cree que las actividades son suyas, piensa: «Soy el que realiza los distintos actos».

28. Pero tú, de brazos poderosos, sabe que los que comprenden la verdad sobre la diversidad de cualidades de la naturaleza en relación con las acciones se dan cuenta de que los órganos de los sentidos actúan sobre los objetos sensoriales. Y permanecen desapegados[21]*.*
29. Los que están completamente ofuscados por las características (psico-físicas) de la naturaleza quedan apegados a sus actividades. El que comprende la totalidad[22] *no debe confundir a los de mente embotada que no la comprenden.*

El perturbar las creencias es la confusión misma. Eso es lo que no debe hacerse. Ésta es la idea. ¿Y de qué manera debe realizar sus deberes el que busca la liberación, el que no está iluminado por la verdad, el que está en capacidad de cumplir con sus deberes? La respuesta a esto se da en el siguiente verso:

30. Lánzate al combate y ofréceme todos tus actos. Actúa sin la fiebre de la inquietud en el alma, libre de ambición y egoísmo, con la mente fija en el Ser.
31. Aquellos que con fe y confianza siguen mis enseñanzas se liberan también de las consecuencias de las acciones.
32. Pero los que desprecian esta enseñanza y no la prac-

21. Se refiere el texto a la comprensión que brota de la observación e investigación atenta de la conciencia, y no a la simple comprensión intelectual de la relación entre los sentidos y sus órganos que no tendría fuerza suficiente para producir el desapego de la acción.
22. Quien descubre su propio Ser ha comprendido la totalidad, todas las cosas. Y lo comprende «por sí mismo», como se indica aquí. No es, por tanto, una información que pueda recibirse de otros.

tican conociéndola, los que están equivocados y no tienen discernimiento, van a la ruina.

¿Por qué motivo no siguen tus enseñanzas, se ocupan de los deberes de otros y no cumplen los suyos? ¿Cómo es que al mantenerse contrarios a ti no temen el mal que se produce al transgredir tus mandatos? Respecto a esto Krishna dice:

33. Hasta quien tiene sabiduría se mueve según su propia naturaleza, pues todos los seres siguen su naturaleza. ¿Qué puede hacerse?

Si todos los seres actúan de acuerdo con su propia naturaleza y no existe nada sin ella, la contingencia de las escrituras no tiene sentido al no haber propósito para el esfuerzo personal. Por eso se afirma lo siguiente:

34. La atracción y rechazo de los sentidos por los objetos correspondientes es natural. Pero no se debe caer bajo su dominio, pues son enemigos para aquel (que desea liberarse).

Respecto a esto, el propósito del esfuerzo personal y el objetivo de las escrituras se afirma tal como sigue: El que esté interesado en el objetivo de las escrituras debe desde el principio evitar estar bajo la influencia del apego y el odio. Porque lo que es la naturaleza de una persona le impulsa a actuar en realidad bajo la influencia del apego y el odio. Y eso conduce al rechazo del propio deber y a la realización del deber de algún otro. Por otro lado, cuando una persona controla el apego y el odio con la ayuda de sus opuestos se mantiene concentrada sólo en las enseñanzas de las escrituras y deja de estar conducida por su naturaleza (psico-física).

En este mundo el que está impulsado por el apego y el odio desvirtúa incluso las enseñanzas de las escrituras y piensa que el deber de otro debe realizarse sólo porque se trata de un deber. Y eso es falso.

35. Es preferible cumplir el propio deber aun con defectos que cumplir bien el deber ajeno. La muerte incluso es preferible mientras se realiza el deber propio a (la vida en) un deber ajeno lleno de temores.

Aunque la causa raíz del mal comienza por: «En aquel que está pendiente de los objetos sensoriales aparece el apego...» (II, 62), porque aquéllos (la atracción y el rechazo) «son enemigos» (III, 34) se presenta eso de manera ambigua y vaga. Al desear conocerlo valiente y definitivamente como «Eso es así con toda seguridad» y pensando: «Después de saber todo esto, haré el esfuerzo necesario para erradicarlo», Arjuna dice:

36. «Krishna, descendiente de la dinastía Vrisnis, ¿qué es lo que impele al ser humano hacia el mal, aun en contra de su voluntad, como si fuera empujado por una fuerza extraña?».

Y Krishna dijo: «Has oído hablar acerca del enemigo, la causa de todo mal de lo que tú has preguntado». *Bhaga* se dice que consiste en toda clase de majestad, virtud, gloria, belleza, desapego y liberación (V. P. VI, 5, 74). Vāsudeva[23] es aquel en quien se encuentran siempre en toda su pureza y plenitud las seis cualidades de majestad, etc., y quien conoce la creación y lo demás se llama Bhaga-vān[24]. «Habla como Bhaga-vān, que da la creación y disolución, el beneficio y la pérdida, la ignorancia y la sabiduría a todos los seres» (V. P. VI, 5, 78). Krishna dijo:

37. El deseo, nacido del aspecto pasional de la materia, es voraz y pernicioso. Sabe que ése es el enemigo aquí en la tierra.

Cuando el deseo se presenta, instiga a la persona. A las personas que se dedican al servicio de los demás y luchan con el sufrimiento se las oye lamentarse así: «He sido impulsada a actuar por el deseo». Es el gran devorador, cuyo alimento es inmenso. Y además es el gran culpable. Porque un ser cae en el mal incitado por el deseo.

Con la ayuda de ejemplos Krishna explica por qué es enemigo.

38. Como el fuego queda cubierto por el humo y el espejo por el polvo, como el feto permanece envuelto por la matriz, así la verdad está encubierta por el deseo.

23. Vāsudeva es el nombre que se da aquí a Krishna. Su significado es «el Ser que habita en todos los seres», como hemos visto anteriormente.

24. Bhaga-vān, el Señor, Krishna, personificación del Ser en el hombre.

39. Hijo de Kuntī, el conocimiento de la verdad[25] *está encubierto por el constante enemigo del hombre de sabiduría, el deseo que es un fuego insaciable.*

Porque la persona que tiene sabiduría se da cuenta enseguida de que está siendo inducida por el (deseo del) mal. Y siempre siente sufrimiento. Por tanto se trata del enemigo constante del sabio, pero no del tonto, ya que el tonto mira al deseo como un amigo mientras dura su ansia. Y cuando viene el sufrimiento como consecuencia, se da cuenta de que ha sido conducido al dolor a causa de sus propiedades. Pero no lo ve enseguida. Por eso es el constante enemigo del sabio únicamente.

Y ¿con qué morada el deseo, en forma de velo que cubre el conocimiento de la verdad, llega a ser el enemigo de todo? Krishna dice:

40. Se dice que son sus moradas los órganos sensoriales, el pensamiento y la razón. Con su ayuda el deseo confunde de diversas maneras al ser encarnado velando la verdad.
41. Por eso, tú que eres el mejor de los bhāratas, controla ante todo los órganos sensoriales y mentales y renuncia a esa causa del mal que anula la capacidad de aprender y la sabiduría.

Renuncia, elimina de ti mismo al destructor de esas dos cosas, del aprendizaje y la sabiduría que son los medios para llegar a la liberación. Se ha dicho: «Tras controlar los sentidos, renuncia al deseo». Y para eso ¿mediante qué soporte se debería eliminar el deseo? La respuesta se da a continuación:

42. Se ha dicho que los sentidos son superiores al cuerpo, que el pensamiento es superior a los sentidos y que la razón es superior al pensamiento. Pero lo que es superior a la misma razón es él[26].

25. La verdad última que transforma un ser humano limitado a una forma en una conciencia libre e ilimitada es el descubrimiento de la identidad del Ser (*ātman*) con lo Absoluto (*Brahman*).

26. El Ser en el hombre (*ātman*) que es el Ser absoluto (*Brahman*), está más allá de la mente, más allá del pensamiento y de la razón.

La mente racional, la facultad de determinación[27], (es) superior a todos los objetos de percepción que acaban en el intelecto y es el que habita en el cuerpo una de las moradas, como se ha dicho, del deseo que amortaja al conocimiento de la verdad.

43. Al comprender que el Ser es superior a la razón, poniendo la mente en equilibrio, tú de poderosos brazos, destruye el deseo, ese enemigo difícil de vencer.

27. La voluntad y el albedrío están incluidas en la razón (*budhi*).

IV

EL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD Y LA RENUNCIA

La unión (*yoga*) de la que se ha hablado en los dos capítulos precedentes se caracteriza por la estabilización en la verdad y la renuncia. Se puede llegar a ella por el sendero de la acción (*karma-yoga*). El valor de los Vedas que tratan de la acción y el desapego culmina ahí. Éste es el sendero que enseña Krishna a lo largo del libro del *Gītā*. Teniendo en cuenta que el propósito de los Vedas concluye así, él pide la renuncia como se venía haciendo tradicionalmente. Krishna, el Señor, dijo:

1. Revelé el eterno sendero del yoga a Vivaswata, Vivaswata lo enseñó a Manu y Manu lo transmitió a Iksvāku.

En el principio de la creación, para infundir ánimo entre los *ksatriyas*, que son los protectores del mundo, revelé el imperecedero yoga, presentado en los dos capítulos precedentes, a Vivaswata, el Sol. Y dotados con este poder del yoga, pudieron ser capaces de proteger la casta brāhmana. La protección del mundo está asegurada cuando los brahmanes y los *ksatriyas* están protegidos. Es eterno (el yoga) porque su resultado no perece. El resultado llamado «la liberación», que se caracteriza por la estabilidad en la completa iluminación, no decae. Visvaswata (lo) enseñó a Manu[1], y Manu (lo) transmitió a Iksvāku[2], su hijo, que era el primer rey.

1. El legislador de los primeros momentos de la historia de la India, autor del *Mānava-dharma-zastra,* código de leyes. La raíz sánscrita *man* significa «pensar». Ha habido otros Manus en la tradición, pero éste es el primero.
2. El fundador de la dinastía solar.

2. Los reyes sabios conocieron este sendero del yoga y lo transmitieron unos a otros sucesivamente. Pero, con el transcurso del tiempo, destructor de tus enemigos, ha sido olvidado.

Una vez perdido el sendero del yoga nada puede llegar a las personas débiles que no tienen control sobre sus órganos sensoriales y mentales y que persiguen metas que no conducen a la liberación.

3. Este antiguo sendero que acabo de revelarte porque eres mi devoto y amigo en verdad es un profundo secreto.

Podría ser que alguien entendiera que Krishna ha dicho algo contradictorio. Por eso, para evitar esa duda del pensamiento surge la pregunta. Dijo Arjuna:

4. Naciste después de que naciera Vivaswata. ¿Cómo puedo entender que tú le hayas enseñado en el principio?

Y Krishna dijo:

5. Arjuna, destructor de los enemigos, tú y yo hemos pasado por muchas vidas, a mí me son conocidas todas, pero tú no las conoces.

Siendo esto así, ¿cómo a pesar de estar exento de lo correcto y lo incorrecto puede haber nacimientos en ti que eres la divinidad eterna? Se responde:

6. Aun cuando en esencia no tengo origen ni fin y soy el Dios de todos los seres, dominando la naturaleza, aparezco por el poder de mi propia Ilusión[3].

La ilusión (*māya*) de Vishnu consiste en los tres aspectos (*gunas*) bajo los cuales se produce la magia del universo. Engañado por ella se desconoce el propio Ser, Vāsudeva (Krishna) dominando la naturaleza (*prakriti*).

3. *Māya,* el poder divino, la gran ilusión creadora de mundos.

Se afirma enseguida cuándo y por qué sucede ese nacimiento: por la ilusión de Māya, pero no a la manera de los seres humanos.

7. Vástago de los Bhārata, siempre que declina la justicia y se incrementa la iniquidad, me manifiesto.
8. Para protección de los justos y destrucción de los perversos, para establecer la justicia me manifiesto en las distintas épocas.
9. Quien conoce en verdad mi nacimiento y mis actos divinos no renace más al dejar el cuerpo, Arjuna, sino que llega a mí.
10. Muchos seres humanos, libres de apego, miedo y cólera, contemplándome haciendo de mí su refugio y purificados por el fuego de la ascesis del discernimiento, han alcanzado mi estado de Ser.

La mención a la ascesis o ascetismo del conocimiento de la verdad se hace para indicar que la estabilidad en la verdad no depende de ninguna (disciplina) ascética aparte de la verdad misma[4].

Y tú, Krishna, ¿tendrías apego y rechazo, y por ello ese estado elevado de identidad contigo sería sólo para unos pocos y no para todos? La respuesta es:

11. En la misma forma en que ellos se acercan a mí, respondo a sus demandas. Hijo de Pārtha, los seres humanos, en todas las direcciones, siguen siempre mi sendero.

No se trata de buscadores de la liberación. Es imposible que la misma persona sea un buscador de la liberación y a la vez un buscador de los resultado (de las acciones). Para otorgar frutos a los que desean los frutos (de los actos); para conceder el conocimiento verdadero a quienes siguen lo que se ha afirmado en las escrituras y son buscadores de la liberación ya que no desean los resultados (de las acciones) y para dar la liberación a las personas con sabiduría y vida de renuncia que aspiran a la liberación e incluso para acabar

4. El discernimiento que se da en la contemplación de la verdad va acompañado de una ascesis, de una forma ascética de vida adecuada a la visión verdadera. Ascesis y mística se unifican al discernir qué es lo real y qué lo irreal. Sin el discernimiento las prácticas ascéticas no tendrían sentido.

con las miserias de los que sufren, en esas formas, les favorezco de acuerdo a la manera en que se acercan a mí. Éste es el significado. Por otra parte, no doy mis favores a los que están en el apego y el rechazo o viven en el engaño.

Si deseas el bien de todas las criaturas, porque no sientes apego ni rechazo en ti que eres divino, y si estás ahí con capacidad de conceder todos los resultados, ¿por qué no desean todos la liberación y no se refugian sólo en ti, dándose cuenta de que Vāsudeva (Krishna) está en todas las cosas[5]? Escucha cuál es la razón de esto que se pregunta:

12. Muchos desean triunfar con sus actos, porque el éxito en la acción se consigue pronto en este mundo. Y por eso en la tierra adoran a los seres celestiales.

Así son estos dioses de acuerdo con los textos upanisádicos: «Mientras quien adora a otro como dios pensando: "Él es uno y yo soy otro" no comprende. Es como un animal para los dioses» (Br. Up. I, 4, 10)[6]. En cuanto a la afirmación precisa: «Porque el éxito en la acción se consigue pronto en este mundo», Krishna muestra que los resultados de las acciones pueden acumularse incluso en otros mundos. La diferencia aquí está en que en el mundo humano la elección de los actos se presenta de acuerdo con las castas y los estados de vida. El cumplimiento de los resultados de esos actos que las personas eligen según la casta y el estado de vida llega pronto. ¿Qué razón hay para que la capacitación para las ceremonias y los deberes según las castas y los estados de vida se obtenga únicamente en el mundo humano y no en otros? Se ha dicho también: «Los seres humanos que están divididos en castas y estados de vida siguen mi sendero siempre, en todas las circunstancias». ¿Por qué tienen como regla general el seguir tu camino y no otros? Se responde así:

5. La pregunta que podría hacerse cualquier persona al empezar a tener noticia de lo que el Ser absoluto (personificado aquí por Krishna) es, se formula así: Si todas las personas y las cosas tienen su origen en el Ser, ¿por qué no se encaminan todos los humanos a descubrir y contemplar el Ser?

6. Este texto delata el error en la oración de petición. Primero por la dualidad entre el que pide y aquel al que se pide. Pero además por buscar y desear algo fuera. Y es en este sentido en el que se compara la relación del humano con Dios con la relación entre el animal y el humano. La persona, al sentirse desvalida por su alejamiento del Ser, depende de otro para cumplir sus deseos.

13. Las cuatro castas fueron instituidas por mí según las distintas modalidades de la naturaleza y los deberes correspondientes[7]. Y aunque soy su autor, date cuenta de que no actúo, de que soy inmutable.

Según esto, el control de la mente y el cuerpo, la austeridad, etc., son los deberes de los brahmanes, que son *sāttvika*, al tener predominio de la cualidad de *sattva* (pureza, espiritualidad). El coraje, el valor, etc., son los deberes de los *ksatriyas*, en los que *sattva* es secundaria y *rajas* predomina. La agricultura, etc., son los deberes de los *vaiśyas* en los que *tamas* es secundaria y *rajas* es predominante. El servicio es el único deber del *sūtra*, en quien *rajas* es secundaria y *tamas* predomina. De esta manera han sido creadas las cuatro castas por mí (Krishna) según la clasificación de las características materiales y los deberes. Ésta es la idea. Y estas castas no prevalecen en otros mundos. De ahí la especificación «en el mundo humano». «Entonces, ¿al ser el actor (desde el punto de vista de *māya*[8]) de la creación de las cuatro castas eres también el sujeto de las consecuencias de las acciones correspondientes?, ¿No eres por tanto el eternamente libre, el Dios imperecedero?».

En realidad, no soy de ninguna manera el agente de esas acciones que tú crees que yo hago. Porque:

14. Las obras no me afectan. No deseo sus frutos. El que me comprende así, no queda ligado a las obras.

No tengo deseo. Pero los seres individuales que transmigran, que se identifican con ellos mismos bajo la forma: «Yo soy el que actúa», y desean las obras y sus resultados, lógicamente tienen que quedar contaminados por las acciones. En ausencia de esa identificación las obras no me afectan.

Quien me comprenda como su propio Ser y comprenda la verdad: «Yo no soy el que actúa. No tengo deseo por los resultados de

7. Las tres *gunas* de la naturaleza material con sus características —*sattva*, equilibrio, armonía, claridad; *rajas*, fuerza, acción, pasión, y *tamas*, inercia, oscuridad, torpeza— producen distintos temperamentos y aptitudes en las personas según el predominio de una u otra. Y de ellos deriva el orden social dividido en castas, como explica Śankara.

8. *Māyā* es la ilusión que tiene su origen en el conocimiento dual. Aquí no se trata de la ilusión personal sino de la fuerza cósmica o divina creadora del universo múltiple.

las obras», no se ligará a sus obras. Y en ese caso las acciones dejarán de ser creadoras de un cuerpo y demás. Esto es lo que quiere decir el verso.

15. Los antiguos buscadores de la liberación que comprendían esto cumplieron sus deberes. Cumple con tu deber tú también como lo hicieron en los primeros tiempos.

No debes sentarte tranquilamente ni renunciar. Sino que debes (actuar) porque los antiguos lo hicieron también. Si no tienes el verdadero conocimiento del Ser (actúa) para purificarte a ti mismo y si tienes ese conocimiento del Ser (actúa) para evitar que los demás se extravíen, tal como lo hicieron en los primeros tiempos Janaca y otros. No actúes como se hace en estos días[9].

«Si los actos han de cumplirse aquí, entonces debo seguir tu instrucción. ¿Para qué especificar que fue hecho por los antiguos?». La respuesta es: «Porque existe una gran dificultad respecto a las acciones». ¿Cómo es eso?

16. Hasta los más inteligentes confunden a veces lo que es acción y lo que es inacción. Te explicaré lo que la acción es y al comprenderlo llegarás a estar libre del mal.

No debes pensar así: «Lo que se llama acción, *karma,* es el movimiento del cuerpo, como se conoce normalmente en el mundo; y la inacción es el no hacer eso, el sentarse tranquilamente, por ejemplo. ¿Qué hay que entender además respecto a esto?». La respuesta es:

17. Hay que saber distinguir entre la acción prescrita, la acción prohibida y la inacción. Porque es difícil comprender la verdadera naturaleza de la acción.

¿Cuál es la naturaleza esencial de la acción que hay que comprender y sobre la cual se ha prometido: «Te explicaré...» (v. 16)? Eso es lo que se afirma a continuación:

9. Seguramente Śankara hace alusión a cierta degradación de las costumbres en su época.

18. Aquel que encuentra la inacción en la acción y la acción en la inacción es un sabio entre los hombres. Está en el sendero de la unión (yoga) *y puede hacer cualquier acto.*

Objeción: ¿Qué significa entonces esta afirmación contradictoria: «Aquel que encuentra la inacción en la acción y la acción en la inacción»? Ya que ni la acción puede ser inacción ni la inacción acción, ¿cómo puede un testigo tener esa percepción tan incongruente?

Vedantín: ¿No es cierto que para un necio observador común lo que en realidad es inacción aparece como acción y lo que es acción aparece como inacción? Por eso para presentar las cosas tal como son Krishna dice: «Aquel que encuentra la inacción en la acción...». No hay por tanto incongruencia. Y la denominación de «sabio» resulta lógica. Al decir: «Hay algo que saber» está implicada la percepción de las cosas tal como son. Además la libertad del mal no puede ser consecuencia de una percepción errónea, pues se ha dicho: «... al comprenderlo llegarás a estar libre del mal» (v. 16). Por eso, teniendo en cuenta que la acción e inacción son percibidas por las criaturas de manera contraria, Krishna dice: «Aquel que encuentra la inacción en la acción», para hacer desaparecer la visión contraria.

No quiere decir que en el nivel empírico la inacción tiene a la acción como receptáculo, como una ciruela en un cuenco. Ni tampoco que la acción tenga a la inacción como receptáculo, puesto que la inacción es la negación de la acción. Acción e inacción son realmente percibidas de manera contraria por las personas comunes, como cuando se ve agua en un espejismo o plata en el nácar.

Objeción: ¿Cada acto no es acción? Nunca hay excepción a esto.

Vedantín: No es así. Porque cuando una barca se mueve, los árboles inmóviles de la orilla parece que se mueven en dirección opuesta al hombre de la barca. Cuando no hay movimiento se perciben en la distancia cosas que se mueven que no están cerca de los propios ojos. De la misma manera aquí se dan percepciones contrarias como el ver la acción en la inacción a partir de la idea: «Yo estoy haciéndolo» y se ve inacción en la acción. Y se ha dicho: «Aquel que encuentra la inacción en la acción» para eliminarlas. De tal manera que aunque esta respuesta se ha dado a menudo, sin embargo el ser humano duda repetidas veces bajo la influencia de una percepción opuesta. Y al olvidar la verdad que ha sido escu-

chada una y otra vez se repiten las falsas impresiones y las preguntas. Teniendo en cuenta que el tema es difícil de comprender, Krishna da su respuesta varias veces. La falta de acción en el Ser, conocida por los Vedas, la tradición y la lógica, se ha afirmado en: «... el Ser no es algo manifiesto, que está más allá del pensamiento y de los cambios...» (II, 25), «Nunca ha nacido y nunca muere el Ser Uno» (II, 20 y Ka. Up. I, 2, 18). Y se ha hablado y se hablará más adelante de ella.

La percepción contraria de la acción en la falta de acción del Ser en la inacción está enraizada profundamente en: «Hasta los más inteligentes confunden a veces lo que es acción y lo que es inacción» (v. 16). Y como consecuencia de la superposición de la acción que pertenece al cuerpo en el Ser, surgen ideas como: «Yo soy el que actúa», «Ésta es mi acción», «Estos resultados son experimentados por mí». Del mismo modo con la idea «Me quedaré quieto y libre de esfuerzo y de actividad, estaré feliz». Y superponiendo en el Ser la cesación de actividades que pertenecen al cuerpo y a los órganos (sensoriales y mentales) y la felicidad que de ello resulta, una persona imagina: «No haré nada. Me sentaré tranquila y felizmente».

Ante esto Krishna dice: «Aquel que encuentra la inacción en la acción...» para eliminar esa comprensión contraria del ser humano. Y aquí, en este mundo, aunque la acción que pertenece al cuerpo y los órganos (sensoriales y mentales) sigue siendo acción, sin embargo se superpone en el inactivo e inamovible Ser. Y como resultado de esto hasta una persona instruida piensa: «Yo actúo».

Por tanto la acción es considerada por todos como inherente al Ser, igual que la percepción del movimiento en los árboles quietos de la orilla de un río. El sabio, por el contrario, encuentra en ello la inacción, como se percibe el hecho de la ausencia de movimiento en los árboles. Y la inacción en la cesación de las actividades que pertenecen al cuerpo y los órganos (sensoriales y mentales) se adscribe al Ser de la misma manera que se adscriben las acciones en la inacción. Alguno por egoísmo puede ver la acción con la idea implícita: «Yo estoy felizmente sentado en quietud sin hacer nada». Así quien distingue entre acción e inacción «es sabio», es inteligente entre los hombres, está dentro del sendero de la unión, es un yogui realizador de todas las acciones. Y, libre del mal, llega a la plenitud. Éste es el sentido.

Este verso es interpretado de otra manera por algunas personas. ¿De qué manera?

(Así): Como los deberes obligatorios diarios (*nitya-karmas*) no tienen resultados si se hacen como dedicación a Dios, puede decirse, en sentido figurado, que son inacción. Y la no realización de ellos que es inacción (en sentido directo), y sin embargo puede llamarse acción en sentido figurado, puesto que produce un mal resultado. Según esto, se puede ver inacción en los deberes obligatorios diarios por su ausencia de resultados, de la misma manera que una vaca que no produce leche se podría decir que no es una vaca, aunque lo sea en realidad. Así sucede también al no realizar los deberes obligatorios diarios, «en la inacción», hay quien ve acción porque produce «resultados» como el infierno, etc.

Esta explicación no es lógica. Porque la liberación del mal como resultado de esa clase de conocimientos[10] no es lógica. Y sería además contradictoria la pronunciación de Krishna en la frase: «... al comprenderlo llegarás a estar libre del mal» (v. 16). ¿Por qué?

Incluso si la liberación del mal fuera consecuencia de la realización de los deberes no podría de ninguna manera derivarse del conocimiento particular de la ausencia de sus resultados. Porque no se ha prescrito nunca que el conocer la ausencia de resultados de los deberes o el conocer los mismos deberes conduzca a la liberación del mal. Y tampoco el propio Krishna lo afirma aquí.

Por tanto se refuta el «ver la acción en la inacción» porque el ver eso no se ha prescrito aquí como un deber. Simplemente (se ha dicho) que el realizar los deberes es obligatorio. Además ningún resultado puede derivar de conocer que el mal es consecuencia de no realizar los deberes. Ni siquiera la no realización de esos deberes se ha prescrito como algo que se deba conocer. Y resultados como la liberación del mal, la sabiduría, el entrar en el sendero del yoga y ser un realizador de todas las acciones no derivan lógicamente de una falsa percepción de la acción y la inacción. Esto no es una alabanza tampoco de la falsa percepción. Por el contrario, la falsa percepción es en sí misma una forma obvia del mal. ¿Cómo podría liberarnos de otro mal? Sin duda la oscuridad no elimina la oscuridad.

Oponente: Está bien. Pero el ver la inacción en la acción y la acción en la inacción ¿no es una falsa percepción?

Vedantín: ¿Por qué?

Oponente: Es una afirmación en sentido figurado basada en la existencia o la no-existencia de resultados.

10. No es el conocimiento de la verdad, sino el conocimiento de cierta regla que hay que cumplir.

Vedantín: No, porque no hay afirmaciones escriturales que digan que algunos resultados se producen al conocer la acción como inacción y la inacción como acción, ni siquiera en sentido figurado. Además no se consigue nada en particular rechazando lo que se ha oído e imaginando algo diferente. Y sería posible para Krishna expresar en sus propias palabras que no hay resultado de los deberes o que al no realizarlos se va al infierno. En esas circunstancias ¿para qué se necesitaría la afirmación ambigua: «Aquel que ve la inacción en la acción», que es interpretada mal por algunos? Una explicación como ésa equivaldría a imaginar que la afirmación de Krishna tiene por objetivo el confundir a las personas. Y este tema no es algo que deba ser protegido con palabras erróneas. Ni siquiera es lógico decir que el tema se aclarará por la comprensión si se dice una y otra vez con diferentes palabras. Porque el asunto que quedó claramente establecido en: «Sólo tienes derecho al acto, y no a sus frutos» (II, 47), no necesita repetición. Y siempre se ha dicho que cualquier cosa que es buena y debe practicarse merece ser comprendida, mientras que algo que no tiene ningún propósito no merece conocerse. Además no tiene valor adquirir conocimiento falso ni tampoco lo tiene el conocer un objeto semejante presentado por ese falso conocimiento.

Ningún mal como entidad puede ocasionarse por la no-realización de los deberes que es una no-entidad, ya que existe la afirmación: «De lo irreal no surge el Ser» (II, 16) y se ha indicado también: «¿Cómo puede originarse la existencia de la no-existencia?» (Ch. Up. IV, 2, 2). Y puesto que el surgir de la existencia de lo inexistente ha sido negado, ninguna afirmación de que la existencia se origina en la inexistencia sirve para decir que una no-entidad llega a ser una entidad y una entidad llega a ser una no-entidad. Eso no es lógico porque va en contra de todos los medios válidos de conocimiento[11].

Las escrituras no pueden prescribir actos sin fruto, ellos ocasionarían un gran temor. Y es ilógico que lo que produce miedo se haga intencionalmente. Y si se admite que caer en el infierno es resultado de la no realización (de los deberes), entonces es sin duda una fuente del mal. Por otro lado, tanto si se efectúan como si no,

11. Los medios válidos de conocimiento tradicionales según la escuela Nyaya de lógica son la percepción, la deducción, etc. Pero en la metafísica advaita la verdad no-dual no hace referencia a ningún objeto percibido. El único criterio de validez del conocimiento de la verdad es por tanto la no contradicción. La afirmación que trata este texto no es verdadera según este criterio.

las escrituras resultarían inútiles. Y habría una contradicción con vuestro punto de vista si después de sostener que los deberes no tienen efecto, afirmáis que conducen a la liberación.

Por tanto, el sentido de «Aquel que encuentra la inacción en la acción» es el que expresa la frase literalmente. Y hemos explicado el verso de acuerdo con ese sentido. La mencionada percepción de la inacción y la acción se alaba en:

19. Los sabios consideran que ha comprendido el que actúa sin deseos, sin un motivo pensado, aquel cuyos actos han sido quemados[12] en el fuego de la sabiduría.

(Las acciones) se realizarán entonces como simples movimientos sin un propósito egoísta. Si las hace alguien que está involucrado en las obras, serán realizadas para evitar que las personas se extravíen. Y si el que las hace ha renunciado a las obras, entonces se realizarán simplemente para mantener el cuerpo.

Encontrar la inacción en la acción es *jñāna*, sabiduría; que por ella misma es un fuego.

Cualquiera que capte la «inacción» está libre de las acciones por el mero hecho de haber visto la inacción[13]. Puede tratarse de un renunciante que actúa simplemente con el propósito de mantener el cuerpo. Siendo así, no se involucra en las obras aunque pueda haberlas efectuado antes de despertar al discernimiento[14]. También puede ser que alguien esté comprometido en las obras por influencia de tendencias pasadas y después, dotado del conocimiento del Ser, renuncia a todas las obras y sus actos complementarios, ya que no encuentra ningún motivo para actuar. Por eso, si le resulta imposible el renunciar a las acciones, y para evitar que las personas se extravíen, se mantiene involucrado como antes en las obras, sin apego a ellas ni a sus resultados. Por no tener ningún motivo egoísta, en realidad no hace nada en absoluto (que le ate). Sus acciones se convierten en «inacciones» porque han sido quemadas por el fuego de la sabiduría.

12. La purificación que se produce con el fuego es total, como la que produce la verdad.

13. El que comprende que se puede dar el desapego de la inacción en la acción misma. Y también el que comprende que no actúa como sujeto separado, que las energías de la Vida actúan en él. Eso es ver la inacción.

14. La clara visión de lo que es verdadero y falso en esencia es discernimiento.

Para indicar eso dice Krishna:

20. *Aquel que está siempre satisfecho y no depende de nada al no tener apego al fruto de las obras, aunque esté comprometido en actos, en realidad no hace nada que le esclavice.*

Quiere decir que es independiente de todo soporte que pueda ser medio para conseguir algo codiciado con resultado visible o invisible.

En realidad las obras que realiza una persona con el conocimiento de la verdad son sin duda inacciones, ya que vive en la conciencia del Ser que no actúa. Las obras, junto con sus actos complementarios, deben ser abandonados por el que ha llegado a ese estado, porque no tienen sentido para él.

Por otra parte, la persona que incluso antes de realizar los trabajos ha despertado a la conciencia de identidad con el Absoluto (Brahman), el omnipenetrante, profundo e inactivo Ser; el que, ajeno a la tentación de las cosas deseables visibles o invisibles, ha renunciado a la acción y sus actos complementarios, al ver que no tiene sentido útil actuar para conseguir resultados visibles o invisibles, sólo hace esfuerzos para mantener el cuerpo. El renunciante establecido en el conocimiento de la verdad es libre.

Para expresar una vez más esta idea Krishna dice:

21. *El que no tiene tentaciones, está con la mente y el cuerpo controlados y sin posesiones no se esclaviza cuando actúa a causa del cuerpo.*

¿Qué importa si esas palabras quieren decir actos hechos por el cuerpo o actos hechos por motivo del mantenimiento del cuerpo?

La respuesta es: Si esas palabras significan actos hechos por el cuerpo, entonces habría una contradicción cuando Krishna dice: «No se cae en el mal cuando se hace con el cuerpo algún acto con propósitos visibles o invisibles aunque esté prohibido». Si Krishna hubiera dicho que «no se cae en el mal al hacer con el cuerpo alguna acción sancionada por las escrituras para conseguir un fin visible o invisible», entonces ahí cabría la duda de si estaba él negando algo que no existía. Además con la especificación: *sārīram karma kurvan* (hacer actos con el cuerpo) y por el uso de la palabra *kevala* (sólo) será válido decir que se cae o no se cae en el mal al hacer actos correctos o incorrectos que pueden ser efectuados con la mente y la palabra y que entran dentro del ámbito de lo prescrito y lo prohibido. Incluso ahí la afirmación de que se cae en el mal por realizar actos prescritos mediante la mente y la palabra incurre en una contradicción. Hasta en el caso de hacer lo que está prohibido tendrá el valor de mero planteamiento sin propósito de un hecho conocido. Por otra parte, cuando se da a la expresión *sārīram karma* el significado de actos hechos sólo con el propósito de mantener el cuerpo, entonces implicará que no se hace ningún otro trabajo que pueda llevarse a cabo física, oral o mentalmente, conocido por prescripción o prohibición (de las escrituras) y con resultados visibles o invisibles. Mientras que lo que sucede con las personas que trabajan con el mismo cuerpo, palabra, etc., sólo con el propósito de mantener el cuerpo, es que no caen en el mal al hacer movimientos corporales. Porque del uso de la palabra *kevala* (sólo) se deduce que no está el sentido de «ser el actor» ímplicito en la idea: «Yo hago esto». Como no hay posibilidad de que una persona que ha rechazado ese estado incurra en el mal que se sugiere con la palabra «culpa», se deduce que dicha persona no estará sujeta al mal de la transmigración. Quiere decir esto que sin duda estará libre, sin ningún obstáculo, ya que ha quemado sus acciones en el fuego de la sabiduría.

Este verso no es más que una reiteración del resultado de la plena iluminación afirmado antes. No hay error si se acepta la interpretación de *sārīram karma* de esta manera. En cuanto al que ha renunciado a todas las posesiones, como la propia comida, para él llega a ser imperativo el mendigar limosnas para el sostenimiento del cuerpo. Ante estas circunstancias, lo permitido con objeto de mantener el cuerpo según el texto es: «Lo que venga sin ser pedido, sin premeditación, espontáneamente» (Bo. Sm. XXI, 8, 12). Krishna dice:

22. *El que está satisfecho con lo que se presenta, habiendo trascendido los opuestos, libre de envidia y equilibrado ante el éxito y el fracaso, aunque actúe no se esclaviza a los actos.*

Se dice que se está más allá de las dualidades cuando la mente no se perturba ante los opuestos como el calor y el frío (el placer y el dolor).

Un renunciante así, equilibrado, que no se deleita ni sufre al conseguir o no conseguir alimento para el sustento del cuerpo, que

ve la inacción en la acción, que está siempre sereno en la conciencia del Ser como: «Esto es», quien respecto a las actividades efectuadas por el cuerpo mientras pide limosna para el mero mantenimiento, tiene siempre clara conciencia del hecho: «Yo no hago nada» (V, 8) y «... los órganos de los sentidos actúan sobre los objetos sensoriales...» (III, 28), quien es consciente de la ausencia de sujeto que actúa en el Ser, desde luego no hace ninguna acción como el ir en busca de limosna, etc. Pero cuando observamos para comparar la conducta común de los seres humanos, vemos que las personas corrientes se atribuyen la actuación y entonces se hacen actores de las mismas acciones, como el buscar limosnas. De todas formas, desde el punto de vista de su propia conciencia de ser que sobreviene a partir de los medios válidos para el conocimiento de la verdad presentados en las escrituras, el ser humano es desde luego el sujeto que actúa. Cuando una persona que ya ha puesto en marcha trabajos se transforma por la concienciación de la identidad del Ser con el inactivo Absoluto, entonces si es una persona que ha experimentado la ausencia del sujeto que actúa, de obras y de propósitos en el Ser, hay renuncia a las acciones. Pero si esto es imposible por alguna razón y se continúa involucrado en esas acciones como antes, sin duda esa persona no hace nada[15]. Y esa ausencia de acción ha sido presentada en el verso «Aquel que está siempre satisfecho y no depende de nada al no tener apego al fruto de las obras...» (v. 20). A esta persona con respecto a la cual se puede hablar de ausencia de acción se refiere lo siguiente:

23. Los actos de una persona libre que ha logrado el desapego y actúa con la mente centrada en la verdad son como un sacrificio, se desvanecen por completo.

¿Por qué motivo una acción llega a ser destruida por completo sin producir resultados? Se responde:

24. El instrumento del sacrificio es lo Absoluto, y la misma oblación es lo Absoluto. La oblación es ofrecida por lo

15. Nosotros diríamos: «Es como si no hiciera nada, pues no se ata a nada». Es evidente que aquí se identifica el «hacer algo» con la atadura al acto que produce el apego. Y en este sentido se viene diciendo que no hace nada quien se libera por comprensión del sujeto que actúa y del apego a los efectos de la acción, aun cuando el acto físico continúe.

Absoluto en el fuego del Absoluto. Aquel que contempla al Absoluto en la acción llega al Absoluto mismo[16].

El que conoce lo Absoluto[17] capta el instrumento con el que se ofrece la oblación en el fuego como lo Absoluto mismo. Lo ve como algo que no existe separado del Ser tal como se ve la no-existencia de la plata en el nácar. En este sentido se dice que el Absoluto mismo es el instrumento del sacrificio, como lo que parece plata es nácar. Significa que el mismo Absoluto es el que hace (la ofrenda), lo que ofrece y el acto mismo de ofrecerlo.

Para el que contempla lo Absoluto, lo Absoluto mismo es el objetivo y el que está en contemplación (*samādhi*) de Aquello. Y la meta que ha de ser alcanzada por él es sólo lo Absoluto. Por eso, incluso la acción realizada por quien desea evitar que (otros) se desvíen es en realidad inacción, ya que ha sido precedida por la concienciación del Absoluto. Y en el caso del renunciante que ha quemado las obras, que ha renunciado a toda actividad, al verlas a través del conocimiento de la verdad, como un cierto sacrificio, resulta también justificable como una alabanza de la plena conciencia de Ser. Quiere esto decir que cualquier cosa que se conozca, dentro del ámbito del sacrificio, en el ámbito del Ser es el Absoluto mismo para quien ha descubierto la Verdad suprema. Si no fuera así, entonces todo sería lo Absoluto (Brahman) y no tendría utilidad el mencionar específicamente el instrumento del sacrificio y demás como Brahman.

Todas las acciones dejan de existir para la persona que ha descubierto que lo Absoluto mismo es todas las cosas. Y esto se deduce por la ausencia en él de la idea de complementos[18]. Porque el

16. La palabra *Brahman* se traduce por «lo Absoluto», con el sentido de aquello incondicionado, no-dual, imposible de encajar en los esquemas del pensamiento siempre dual y por ello relativo. Ningún concepto de Dios puede aplicársele. Ni el del creador transcendente ni el del panteísmo concebido también por el pensamiento dual en un intento infructuoso de reconciliar los opuestos de lo fenoménico. Tampoco puede igualarse al concepto de Absoluto de algún sistema filosófico idealista como el de Hegel. Esta palabra quiere evocar el estado originario de la conciencia de unidad. Como hermana gemela suya recordamos el *Tao* de la filosofía china, tal como aparece en el *Tao-te-kin*.

17. En este ejemplo tradicional de la filosofía advaita el ver el nácar como si fuera plata porque lo parece es el mismo error que ver las apariencias del mundo fenoménico dual como reales, cuando lo real es la conciencia indivisible, absoluta (*Brahman*).

18. Partes de que consta el sacrificio ya enumeradas en el texto. Hace referencia a la ausencia de diversidad de cosas en la conciencia absoluta.

acto llamado «sacrificio» no se concibe sin la asociación de la idea de los complementos. Todos los actos como el sacrificio del fuego (*agnihotra*) y demás se asocian con la idea de los complementos como el hacer la ofrenda al dios particular que se revela en las escrituras y con la idea de que hay alguien que actúa y desea unos resultados. Pero no encontramos que falten ideas de distinciones como las que existen entre la acción, los complementos y los resultados, ni tampoco la idea del que actúa y la ambición por los resultados. Como (esta acción) está disociada en todo caso de las ideas de diferencia entre los complementos como el instrumento del sacrificio y los actos y sus resultados, las cuales han sido destruidas por el conocimiento de la verdad de lo Absoluto, sin duda es inacción.

Y esto es lo que se ha mostrado en: «Aquel que encuentra la inacción en la acción...» (v. 18), «aunque esté comprometido en actos, en realidad no hace nada...» (v. 20), «los órganos de los sentidos actúan sobre los objetos sensoriales» (III, 28), «En contemplación del Ser, el que conoce la Verdad piensa: "Yo no hago nada"...» (V, 8), etc. Al poner esto de manifiesto Krishna deshace en distintos lugares las ideas de diferencias entre actos, complementos y resultados. Se ha visto en el caso de ceremonias como la del fuego (*agnihotra*) realizadas por los resultados (*kāmya*), que dejan de ser un sacrificio que se hace por motivos egoístas cuando se destruyen sus resultados. Y también se ve que las acciones hechas con intención y sin intención producen diferentes resultados. Por eso aquí, cuando se tienen ideas de diferencias entre los complementos como el instrumento del sacrificio, los actos y los resultados, se eliminan por el conocimiento de la verdad de lo Absoluto, y entonces hasta las actividades que son simples movimientos externos forman parte de la inacción. Por lo que se ha dicho: «quedan destruidos completamente».

Algunos dicen: El Absoluto es el instrumento del sacrificio. Es sin duda el mismo Absoluto que se manifiesta en cinco formas de complementos como el instrumento del sacrificio, etc. Y es también el mismo que realiza los actos. Ahí las ideas de (multiplicidad) no han sido eliminadas, sino que la idea de Absoluto se atribuye al instrumento, etc. Lo mismo que se hace con las ideas de Vishnu y otros dioses en imágenes o el hacerse la idea de lo Absoluto mediante nombres.

Respuesta a esto: Es verdad, podría ser así si el contexto no tuviera el sentido de alabar «el conocimiento verdadero en la forma de sacrificio» (*jñāna-yajña*). Pero aquí, tras presentar la concienciación completa de la verdad expresada por la palabra *jñāna-yajña* y

los distintos sacrificios, el conocimiento verdadero ha sido alabado por Krishna en: «Superior a todo sacrificio con materiales es la sabiduría como sacrificio» (v. 33). Y en el contexto presente la afirmación: «El instrumento del sacrificio es lo Absoluto...» tiene capacidad para presentar el conocimiento de la verdad como un sacrificio. Por otra parte, como lo Absoluto es todas las cosas no tendría sentido el hablar en especial de instrumentos del sacrificio, como lo Absoluto. Pero los que sostienen que se ha de superponer la idea de lo Absoluto en nombres están afirmando que el conocimiento de lo Absoluto presentado en el verso no puede ser el tema principal propuesto que aquí se trata, ya que, según ellos, el instrumento sacrificial es el objeto del conocimiento.

Además el conocimiento en forma de superposición de una idea no puede conducir a la liberación como su efecto. Y lo que aquí se dice es: «Se ha de tomar conciencia del Absoluto únicamente». Y, así, sería ilógico sostener que el resultado de la liberación puede alcanzarse sin la concienciación total. Hay que añadir el contexto de esa toma de conciencia total. Esto se demuestra por el hecho de que ese tema se presenta en el verso: «Aquel que encuentra la inacción en la acción» y al final de ese capítulo la conclusión está dentro del mismo tema principal. El capítulo llega a esa conclusión alabando la misma total toma de conciencia (del Ser) en: «El conocimiento verdadero en la forma de sacrificio es superior a aquel sacrificio que requiere materiales», «al alcanzar el conocimiento de la verdad, enseguida se llega a la paz suprema». Y después de haber sido presentado el conocimiento de la verdad como sacrificio, se mencionan también otros sacrificios en los versos que comienzan por: «(Algunos ofrecen) sacrificios a los dioses...» para alabar el conocimiento de la verdad.

25. Algunos ofrecen sacrificios a los dioses mientras que otros ofrecen su propio ser en sacrificio en el fuego de lo Absoluto, Brahman.

La palabra *Brahman* significa aquello a lo que se refiere la frase: «Lo Absoluto, Brahman, es lo real, lo verdadero, lo infinito» (Tai. Up. II, 1), «es Verdad y Plenitud» (Br. Up. III, 9, 28), «El Absoluto inmediato y directo, el Ser que está en el interior de todas las cosas» (Br. Up. III, 4, 1). Está vacío de todas las características del mundo fenoménico como el hambre, etc., y más allá también de toda cualificación particular tal como se afirma en: «Ni esto, ni esto» (Br. Up.

IV, 4, 22). Y lo Absoluto es fuego. Se le llama *Brahmāgni* a partir del punto de vista de lo que constituye el fuego para el sacrificio.

El Ser como sacrificio en realidad es el Absoluto supremo, junto con las limitaciones añadidas del pensamiento, con todas las características de las limitaciones añadidas superpuestas sobre él. Es la ofrenda que es ofrecida (*yajñena*), el Ser mismo tal como se ha descrito antes. El ofrecimiento (del Ser) en Aquello no es sino el tomar conciencia de que el Ser que está unido a las limitaciones añadidas es el supremo Absoluto, libre de esas limitaciones. Los que han renunciado, establecidos en la conciencia de identidad del Absoluto y el Ser, hacen esa ofrenda.

26. Algunos ofrecen el oído y los demás órganos sensoriales en el fuego del autocontrol, y otros ofrecen el sonido y demás objetos sensoriales en el fuego de los mismos órganos.
27. Los hay que ofrecen las actividades de los órganos y de la energía vital en el fuego del yoga y el autocontrol encendido por el conocimiento verdadero.

El retirarse en el Ser (*ātma*) es autocontrol (*ātma-samyama*) y ese «sí mismo» es el fuego del yoga (*yoga-agni*)[19].

El conocimiento verdadero (*jñana-dīpite*) ha sido iluminado por la luz de la verdad en la hoguera del discernimiento como si se iluminara con una lámpara de aceite.

28. También hay quien practica sacrificios mediante actos de caridad, austeridades o ejercicios de yoga, y quien considera sacrificio la práctica del estudio y la comprensión (de los textos). Y hay ascetas muy severos que se someten a rígidos votos.

Los que se sacrifican por el estudio son aquellos para los cuales el estudio del *Rig-Veda* y demás según unas reglas es un sacrificio. Y

19. En el retiro del silencio de los pensamientos se produce el estado contemplativo de la mente. Desde ahí surge el autocontrol, por lo que podemos darnos cuenta de que no se ejerce mentalmente, con esfuerzo de la voluntad personal, sino que brota espontáneo en la mente silenciosa. A esta voluntad no personal se refiere el término «el fuego del yoga».

los que se sacrifican por la comprensión de la verdad son aquellos para los que el entender correctamente el sentido de las escrituras es un sacrificio.

29. Algunos se dedican a la práctica constante del control de las energías vitales. Detienen los movimientos de salida y entrada de la respiración y mientras unos ofrecen la exhalación en la inhalación, otros ofrecen la inhalación en la exhalación.
30. Otros hay también que regulando su alimentación ofrecen las energías vitales en la Energía vital[20]*. Todos ellos saben lo que es el sacrificio y por él se purifican.*
31. Los que se sustentan con los restos del sacrificio, néctar de los dioses, llegan al eterno Brahman[21]*. En cuanto a los que no practican sacrificios, ni siquiera este mundo les pertenece, cuanto menos el otro. ¡Oh tú, el mejor de los kurus!*

Para que no haya contradicción lógica (con las escrituras reveladas) debemos entender que si ellos buscan la liberación (llegarán a Brahman) a su debido tiempo (y no a causa del néctar).

32. Diversas clases de sacrificios se expresan así por boca de los Vedas. Sabe que todos ellos se originan en la acción. Al comprender esto te liberarás del mal.

Comprendiéndolo así: «No son mis actos. Yo estoy desapegado, más allá de la acción». Te verás libre de las ataduras mundanas como resultado de esta comprensión.

20. *Prāna* es la energía vital que se expresa en el aliento. Hay cuatro clases de *prānas* además de la energía vital en sí: *vyāna*, que dirige la circulación de la sangre; *samāna*, que se encarga de los procesos de asimilación y el metabolismo; *apāna*, que se ocupa de la eliminación de impurezas y *udāna*, que armoniza el cuerpo y la mente facilitando la evolución. En esta última se encuentra el objetivo de los ejercicios respiratorios.

21. El néctar (*amrita*) puede ser alimento sacralizado en las ceremonias o *soma*, bebida alucinógena empleada en los ritos para experimentar estados de trance. Tenemos que interpretar que donde pueden llegar los devotos a través del tiempo es al Brahman condicionado (*Saguna-Brahman*), Dios personal o conciencia cósmica, y no al Absoluto. Y no a causa del «soma».

33. Superior a todo sacrificio con materiales es la sabiduría como sacrificio. ¡Oh destructor de los enemigos, hijo de Pārtha, toda acción culmina en el conocimiento de la verdad!

El conocimiento verdadero es superior y digno de alabanza. Porque todas las acciones en su totalidad, sin excepción ninguna, culminan, desembocan en el conocimiento de la verdad, que es medio para la liberación y puede compararse al «agua abundante de un pozo» (II, 46). Ésta es la idea que está de acuerdo con el texto upanisádico: «Así como las jugadas inferiores se incluyen en la que triunfa por ser superior, así también todas las buenas obras que realizan los seres humanos culminan en la liberación. Y lo mismo sucede con cualquiera que comprenda lo que él ha comprendido» (Ch. Up. IV, 1, 4).

Y ¿cómo se adquiere ese valioso conocimiento? La respuesta se da a continuación:

34. Apréndelo acercándote con humildad a un maestro, preguntándole y sirviéndole. Y los sabios, que son conscientes de la Verdad, te iniciarán en la sabiduría.

Aunque muchas personas podrían ser sabias, sólo algunas son capaces de ver la Verdad tal como es, mientras las demás no pueden. Lo que quiere decir Krishna es que el conocimiento de la verdad que enseñan los que tienen una comprensión total es efectivo y no otro.

Siendo esto así el próximo verso resulta apropiado.

35. Una vez adquirida la sabiduría, hijo de Pandu, no caerás otra vez en la confusión, ya que desde la verdad verás a todos los seres en tu propio Ser y en el mío.

El sentido (del párrafo) es: «Tomarás conciencia de la identidad del Ser individual y el Ser supremo (lo Absoluto) tal como se conoce por los *Upanisad*».

36. Aunque fueras el peor de los humanos, cruzarías a salvo el mar de la maldad en la balsa del conocimiento de la Verdad.

«En la balsa del conocimiento de la verdad» únicamente puedes usar esa verdad para flotar (en el mal). Aquí incluso la obediencia a la virtud se considera un mal para el que aspira a la liberación[22].

Se explica enseguida cómo el conocimiento verdadero destruye el mal:

37. Lo mismo que un flameante fuego convierte las maderas en cenizas, así, Arjuna, el fuego de la sabiduría reduce a cenizas todas las obras.

Hará las obras inefectivas, ya que el fuego de la sabiduría no puede directamente quemar las acciones como se queman los trozos de madera. Lo que está aquí implicado es que la comprensión total es la causa de que las acciones se hagan impotentes.

Del sentido del contexto se deduce que si los resultados de las acciones por las que ha nacido el presente cuerpo se han hecho efectivos, se eliminarán sólo experimentándolos. Por tanto el conocimiento de la verdad reduce a cenizas aquellas obras que fueron hechas (en esta vida) antes del descubrimiento del conocimiento verdadero, siempre que no se hayan hecho efectivas e incluso las que se están realizando cuando ya se ha descubierto la verdad y aquellas que fueron hechas en muchas vidas pasadas.

38. En verdad no existe en este mundo nada que purifique como el conocimiento de la verdad. Con el tiempo el que se perfecciona por el yoga encuentra la Verdad por sí mismo, en su propio ser.

El que ha adquirido sensibilidad a través del yoga, el que busca la liberación y ha sido purificado, capacitado, mediante el yoga de la acción (*karma-yoga*) y el yoga de la concentración (*raja-yoga*), después de un tiempo encuentra Aquello, la Verdad.

Los medios por los que invariablemente se llega al conocimiento de la verdad se expresan a continuación:

22. Al ajustarse a las reglas establecidas para ser virtuoso se está obedeciendo consignas que se encuentran todavía dentro de la ilusión de los que no han descubierto la unidad del Ser. La verdad no-dual crea una nueva manera de vivir en la libertad. Las reglas de conducta religiosas y sociales se han instituido basándose en la idea de separatibidad de los seres. Por eso la obediencia a la virtud se considera un mal desde la verdad.

39. Aquel que tiene fe, auto-control y dedicación intensa logra el conocimiento verdadero. Y con él llega de inmediato a la suprema paz.

El que está lleno de fe, es diligente y tiene control sobre sus órganos sin duda consigue el conocimiento de la Verdad. De todas formas, el postrarse con humildad y los demás actos externos no producen frutos invariablemente, porque pueden ser fingidos. Pero eso no es así en el que tiene fe. Por tanto los mencionados son los medios infalibles para adquirir el conocimiento verdadero. ¿Y qué es lo que sucede cuando se consigue ese conocimiento? La respuesta se ha dado.

Que la liberación llega pronto a partir del conocimiento total de la verdad es un hecho establecido por las escrituras y por la razón.

No se debería tener ninguna clase de duda al respecto. Porque la duda es la cosa más perniciosa.

40. El ignorante, el que no tiene fe, el que tiene una mente dubitativa camina hacia la perdición. Ni en este mundo ni en el otro hay felicidad para el que duda[23]*.*
41. ¡Oh conquistador! (Arjuna), las obras no encadenan a quien ha renunciado a la acción por el yoga, ha disipado las dudas por la sabiduría y se mantiene atento.

Aquel cuyas dudas han sido destruidas por el conocimiento de la verdad, que surge a partir de la destrucción de las impurezas (psicofísicas) como resultado de la práctica del yoga de la acción (*karma-yoga*), no queda encadenado por las obras por el mero hecho de que sus acciones han sido quemadas por el fuego de la verdad. Y aquel que ha tenido dudas respecto a la práctica del yoga de la sabiduría y del yoga de la acción, ha ido a la ruina.

42. Por todo esto, destruye con la espada de la sabiduría esa duda nacida de la ignorancia que ha arraigado en tu propio corazón. Apóyate en el yoga, vástago de los Bhārata, y ¡levántate!

23. La actitud del escéptico imposibilita el descubrimiento y la contemplación de la verdad. No obstante, hay que tener en cuenta que la fe creativa que eleva hasta la lucidez se apoya en la visión contemplativa y no en las creencias.

Levántate de la ignorancia nacida de la falta de discernimiento.

La palabra *ātmanah*[24] se utiliza porque la duda es algo que le concierne al mismo sujeto. Y nadie puede eliminar las dudas de otro. Por eso se dice las propias (las de tu corazón). Así aunque las dudas se refieran al Ser son en realidad propias (anidan en uno mismo).

24. El término *ātman* está empleado aquí con el sentido de «sí mismo» y no del Ser.

V

LA RENUNCIA DE LAS OBRAS

En la enseñanza que comienza: «Aquel que encuentra la inacción en la acción...» (IV, 18) y sigue en: «... está en el sendero del yoga y puede hacer cualquier acto» (*ibid.*), «aquel cuyos actos han sido quemados en el fuego de la sabiduría» (IV, 19), «... no se esclaviza cuando actúa a causa del cuerpo» (IV, 21), «El que está satisfecho con lo que se presenta...» (IV, 22), «El instrumento del sacrificio es lo Absoluto, y la misma oblación es lo Absoluto» (IV, 24), «... Sabe que todos ellos se originan en la acción» (IV, 32), «Hijo de Pārtha, toda acción culmina en el conocimiento de la verdad» (IV, 33), «el fuego de la sabiduría reduce a cenizas todas las obras» (IV, 37), y termina con: «... las obras no encadenan a quien ha renunciado a la acción por el yoga» (IV, 41), Krishna habla de la renuncia a todas las acciones. Y con las palabras: «Por todo esto, destruye con la espada de la sabiduría esa duda nacida de la ignorancia que ha arraigado en tu propio corazón. Apóyate en el yoga...» (IV, 42). Krishna ha dicho (en todas estas enseñanzas) que practicar el yoga consiste en realizar obras. Entre las dos posiciones: la de realizar obras y la de renunciar a las obras, existe la oposición que se da entre la quietud y el movimiento, por lo que no es posible que una misma persona las practique a la vez. Y tampoco ha sido prescrito el que se deban practicar en diferentes momentos. Es decir, existe la contingencia de tener que practicar una de las dos como deber. En ese caso la que sea más recomendable de las dos, sea la realización de las obras o la renuncia a ellas, debe ser practicada y no la otra.

Pensando de esta manera y con objeto de saber cuál es la más recomendable, Arjuna ha dicho: «Krishna, tú hablas de la renuncia a las obras», etc.

Objeción: ¿No será que en los versos citados antes Krishna intenta elaborar lo que es estabilizarse en el conocimiento de la verdad, hablando de la renuncia a las obras para el que conoce el Ser y no para el que lo ignora? Y como la realización de las obras y su renuncia son medios para ser utilizados por diferentes personas, el saber si es preferible una u otra no resulta necesario.

Respuesta: Es verdad que desde su punto de vista no es lógico. Hemos dicho sin embargo que el asunto se justifica desde el punto de vista del que pregunta (Arjuna).

Objetor: ¿De qué manera?

Respuesta: En los pasajes anteriores el énfasis se pone en la renuncia a las obras, ya que Krishna intenta presentarlo como un deber. Pero es imposible practicarla como un deber sin que haya un actor que lo haga. Por tanto, desde ese punto de vista, incluso quien no haya descubierto el Ser es considerado apto para la renunciación. Por otro lado no se pretende que la renuncia sea practicada únicamente por el que conoce el Ser.

Para Arjuna, que entonces pensaba que incluso una persona ignorante está capacitada para ambas prácticas, la de la realización de las obras y la de la renuncia a ellas, hay una contradicción entre ambas como se ha demostrado anteriormente. Y si una de las dos ha de practicarse, es preferible que sea la más recomendable y no la otra. En este sentido el asunto de la intención de saber cuál es la mejor está injustificado. Y al intentar inquirir por el sentido de la respuesta hay que tener en cuenta que la intención del que pregunta es ésta.

Objetor: ¿Cómo es eso?

Krishna ha dicho que la renuncia y el yoga de la acción conducen a la liberación. Pero entre los dos el último, el *karma-yoga*, es superior (cf. IV, 32). Lo que hay que investigar es: Si esto es así, se establece el propósito de que la renuncia y el yoga de la acción son recursos para llegar a descubrir el Ser, para liberarse, y si ha sido dicho (por Krishna) que entre los dos la superioridad del yoga de la acción se debe a alguna especialidad, o si las dos ideas[1] han sido afirmadas por él, con respecto a la renuncia y al yoga de la acción practicado por el que ignora el Ser.

Objetor: ¿Qué importa si la afirmación quiere decir que la liberación se alcanza mediante la renuncia a las obras y el yoga de la

1. Las dos son: 1) que ambos caminos conducen a la liberación; 2) que el yoga de la acción es superior al otro.

acción practicados por el que conoce el Ser y que el yoga de la acción es superior a la renuncia de las obras, o por el contrario que ambas posiciones, la de la renuncia y la de la acción, son recursos para quien ignora el Ser?

Vedantín: La respuesta a esto es: Como es imposible que la renuncia a las obras y el yoga de la acción sean practicados por quien conoce el Ser, tanto el decir que ambos conducen a la liberación como que el camino del yoga de la acción es superior al de la renuncia a las obras son posiciones absurdas. Si fuera posible para un ignorante del Ser practicar la renuncia a las obras y su opuesto el sendero de la acción, que consiste en realizar las obras, entonces la afirmación de que ambos conducen a la liberación y que el yoga de la acción es superior al de la renuncia a la acción se justificaría. Pero como el que ha descubierto el Ser no puede seguir ambos caminos, el de la acción y el de la renuncia, el afirmar que conducen a la liberación ambos y que el de la acción es superior al de la renuncia a la acción no tiene sentido.

Respecto a esto *el oponente pregunta*: ¿Ambos caminos, el de la acción y el de la renuncia a la acción, son imposibles para el que conoce el Ser o uno de los dos es imposible?

Y se le da la siguiente respuesta: Para el que ha descubierto el Ser, aquel en el que el falso conocer ha cesado, el yoga de la acción que se basa en un conocimiento erróneo es imposible. Lo que se ha establecido en distintos lugares de esta escritura (del *Gītā*) en donde se trata de la investigación de la verdadera naturaleza del Ser es esto: Se afirma que el que conoce el Ser, el que ha tomado conciencia *en sí mismo del Ser que no actúa por estar libre de las transformaciones como el nacer*, el que ha eliminado el error, la ignorancia resultado de la total comprensión de la verdad, renuncia a partir de ahí a todas las obras por su estado de identidad con el Ser que no actúa. Hay que afirmar también que por la contradicción entre el conocimiento verdadero y el error de la ignorancia y sus resultados, no existirá para él el camino del yoga de la acción (*karma-yoga*) que se opone a la renuncia a las obras y se basa en el error de la ignorancia. Y la idea del sujeto que actúa, que consiste en estar establecido en el «yo actor», no existirá tampoco para quien conoce el Ser. Siendo esto así, es lógico decir que el yoga de la acción que tiene como origen el conocimiento erróneo es imposible para quien conoce el Ser y está libre de la falsedad.

Objeción: ¿En qué lugar de los que tratan de la investigación sobre la naturaleza del Ser se ha establecido la ausencia de obras para quien conoce el Ser?

La respuesta a esto es: Empezando el tema con: «Sabe, sin embargo, que Aquello que interpenetra todo es indestructible» (II, 17), la ausencia de obras en el que conoce el Ser se ha establecido en varios lugares como: «Quien piensa que el Ser mata, o que el Ser es asesinado está equivocado» (II, 19), «el que sabe que el Ser es imperecedero y eterno» (II, 21).

Objeción: ¿Y no es cierto que en varios lugares que tratan de la investigación de la verdadera naturaleza del Ser se explica también el yoga de la acción como por ejemplo en: «Por tanto, descendiente de Bhārata, emprende la batalla» (II, 18), «y teniendo en cuenta tu propio deber, no debes vacilar» (II, 31), «Sólo tienes derecho al acto» (II, 47), etc.? Por consiguiente, ¿cómo puede ser imposible el yoga de la acción para el que conoce el Ser?

La respuesta es:

1) Porque hay contradicción entre el conocimiento verdadero y el falso y sus efectos.

2) Porque por el texto: «... el de la unión por elconocimiento de la verdad para la persona contemplativa» (III, 3) los filósofos *sākhyas* distinguen el camino de quien ha conocido la realidad del Ser, el camino de la sabiduría que se caracterizan por permanecer en estado de identidad con el Ser inmóvil, del camino de la acción que es el recurso para el que ignora el Ser.

3) Porque por el hecho de haber alcanzado la plenitud, el que conoce el Ser no necesita ningún recurso.

4) Y porque ha sido señalada la ausencia de deberes en: «Sin embargo, no hay ningún deber que realizar...» (III, 17).

5) Incluso porque en: «Nadie se libera de la acción por el simple abstenerse de obrar» (III, 4), «Es difícil, sin embargo, ¡oh Arjuna!, llegar a la renuncia sin comprender la acción» (V, 6), el sendero de la acción se prescribe como un medio para llegar al conocimiento del Ser.

6) Y también porque la ausencia del yoga de la acción en quien ha despertado a la conciencia total se afirma en: «Las obras son un medio para el sabio que quiere elevarse al camino de la meditación (*dhyāna-yoga*). Y para el que ya está establecido en él, el medio es la quietud» (VI, 3).

7) Además porque las acciones que no se necesitan para el mantenimiento del cuerpo han sido prohibidas en: «... no se esclaviza cuando actúa a causa del cuerpo (para mantenerle)» (IV, 21).

8) E incluso porque en el texto «... el que conoce la Verdad piensa: "Yo no hago nada"...» (V, 8) se habla de aquel que conoce la verdadera naturaleza del Ser, el cual con la mente en contemplación del Ser no puede tener la idea: «Yo estoy actuando» ni siquiera cuando ve, oye, toca, movido por la mera necesidad de mantener el cuerpo.

9) Y porque para aquel que ha conocido la realidad del Ser, el yoga de la acción, que es opuesto a la comprensión total y se debe a un conocimiento erróneo, no es posible ni en sueños.

Por todo esto se deduce que la afirmación de que conducen a la liberación el camino de la renuncia a las acciones y el camino de la acción se ha hecho para el que ignora el Ser. Y el yoga de la acción del que se ha hablado especialmente como una práctica más fácil que la renuncia a las obras, que consiste en renunciar a toda acción por el conocimiento del Ser, será parcial según la persistencia de la idea del sujeto que actúa y difícil de practicar junto con *yama* y *niyama*[2]. Se ha confirmado que incluso por la interpretación del significado de la respuesta de Krishna en este sentido, la intención del que hace la pregunta (Arjuna) queda establecida. En el verso: «... si tu opinión es que la sabiduría es superior a las obras...» (III, 1), cuando Arjuna se da cuenta de que el conocimiento de la verdad y la acción no pueden mantenerse a la vez, pregunta a Krishna: «¿Dime cuál es superior de los dos?». Y él llega a la conclusión de que el establecerse en el yoga de la sabiduría era para los renunciantes, mientras que hacerlo en el yoga de la acción era para los yoguis[3].

A partir de la afirmación de que no se llega a la plenitud por la mera renuncia (III, 4) se deduce que esta última, junto con el conocimiento verdadero, se presentan como medios para la plenitud. Y como el yoga de la acción ha sido prescrito también, con objeto de determinar qué es mejor si la renuncia basada en la comprensión de la verdad o el sendero de la acción inegoísta (*karma-yoga*), Arjuna pregunta:

1. Krishna, tú ensalzas la renuncia a las obras y a la vez su cumplimiento. Dime, en definitiva, cuál de los dos caminos es el mejor.

2. *Yama* son reglas éticas: respetar la vida (*ahimsā*), decir la verdad (*satya*), no robar (*asteya*), controlar los sentidos y ser casto (*brahmacharya*), no tener ambición (*aparigraha*). Y *niyama* son también normas para la purificación: austeridad, pureza, alegría interior, meditación, estudio de las escrituras, fe y entrega a lo superior.

3. En este contexto, el sentido de la palabra *yogi* no se aplica al *jñana-yogui* o el que está en el camino de la sabiduría. Se refiere más bien a quien practica disciplinas y cumple con deberes y reglas esforzándose por llegar a la liberación. En el camino de la sabiduría no hay reglas que cumplir. La comprensión de la verdad es la guía.

Krishna dijo:

2. *Tanto la renuncia a las obras como su cumplimiento correcto conducen a la liberación. Pero entre los dos el sendero de la acción*[4] *es superior al de la renuncia.*
3. *Aquel que nada desea y nada rechaza debe ser considerado un constante renunciante. Porque quien está libre de la dualidad de los opuestos se libera fácilmente de las ataduras de la acción ¡oh tú, de brazos poderosos!*

Quien se mantiene así (desapegado) en el sufrimiento y en la felicidad y ante las causas de ambos debe ser considerado un constante renunciante aunque esté involucrado en las obras.

Es lógico que la renuncia y el yoga de la acción, que son opuestos y pueden ser practicados por diferentes personas, tengan también opuestos resultados. Pero no es posible que los dos conduzcan a la liberación. Cuando se plantea esta pregunta la respuesta adecuada es la siguiente:

4. *Son los ignorantes, y no los sabios, los que consideran que el sendero del conocimiento de la verdad*[5] *y el sendero de la acción son diferentes. Quien se dedica a uno de ellos adecuadamente recoge el fruto de ambos.*

No hay conflicto en cuanto a los efectos porque el resultado es la misma liberación.

Objeción: Tras comenzar el tema con las palabras «renunciación» y «yoga de la acción», ¿cómo es que Krishna habla de la identidad de los efectos del sendero del conocimiento de la verdad y del sendero de la acción, lo cual resulta incongruente?

Respuesta: No hay tal incongruencia. Aunque Arjuna planteó esa pregunta sólo respecto a la renuncia y al sendero de la acción, sin embargo Krishna la elimina en realidad al añadir algo especial

4. Cumplir las obras según lo indicado en el camino del *karma-yoga*, esto es, sin buscar los resultados, es lo correcto en este caso. A esto se refiere siempre el texto al compararlo con el sendero de la renuncia a actuar.

5. Aquí, al igual que en XIII, 24, el sendero del *sānkhya* significa lo mismo que el sendero del *jñana*: la dedicación al conocimiento de la verdad (*sānkhya*, literalmente, es estudio racional). No hay que referirlo al sistema filosófico llamado también *Sankhya*.

con lo que intenta responder ayudado por las palabras *sānkhya* y *karma-yoga*. Y las anteriores «renunciación» y «yoga», que están en relación con el conocimiento verdadero y sus medios como el equilibrio, respectivamente tienen el significado de *sankahya* y *yoga*. Ésta es la opinión de Krishna. Por tanto no hay nada que discutir fuera de este contexto.

¿Cómo es posible obtener los efectos de ambos por la práctica adecuada de uno solo? La respuesta es:

5. *Al mismo estado llega el* jñani[6] *y el* karma-yogui[7]. *Aquel que ve la renuncia por la comprensión y la acción inegoísta como una misma cosa, está en la verdad.*

Los yoguis son aquellos que para alcanzar el conocimiento de la verdad realizan las obras como ofrecimiento a lo divino, sin buscar ningún resultado para ellos mismos. El sentido es que también ellos llegan a ese estado a través del proceso de la vida de renuncia cuando ya han tenido el conocimiento de la realidad suprema.

Objeción: Si esto es así, la vida de renuncia en sí es superior al yoga. ¿Por qué se ha dicho entonces: «Entre los dos el *karma-yoga* es superior a la renuncia a las obras?».

Respuesta: Escucha cuál es la razón de esto: Desde el punto de vista del mero eliminar las obras (renuncia) y «el yoga de la acción» (por otro lado) su pregunta era cómo uno es superior al otro. Mi respuesta era que el yoga de la acción supera al de la renuncia a las obras sin el conocimiento de la verdad. Pero la renuncia que se basa en la verdad descubierta es la sabiduría. Eso es lo que quería decir. Y ése es el camino (*yoga*) en el más elevado sentido. De todas formas el *karma-yoga* védico se considera, hablando simbólicamente, el camino de la renuncia, puesto que conduce (a la verdad suprema).

¿Cómo conduce a ella?

6. *Es difícil, sin embargo, ¡oh Arjuna!, llegar a la renuncia sin comprender la acción. La persona contemplativa*

6. *Jñani* es quien está en el sendero de la sabiduría (*jñani-yoga*). El nombre se suele aplicar al que ya ha descubierto la unidad del Ser y vive en consecuencia.

7. *Karma-yogui* es aquel que está involucrado en la acción siguiendo el camino inegoísta de no codiciar los frutos de las obras realizadas. Esta manera de vivir requiere el descubrimiento de la no existencia de un actor separado, descubrimiento que implica ya sabiduría.

dedicada a la acción inegoísta del yoga llega pronto al Absoluto.

Por eso dijo Krishna: «El sendero de la acción es superior».

La vida del renunciante es llamada sin discusión absoluta (*Brahman*) porque conduce al descubrimiento del Ser supremo, como se afirma en el *Upanisad*: «*Nyāsa* (la vida de renuncia) es lo Absoluto. Y lo Absoluto es lo más elevado» (Ma. Nā. XXI, 2). Lo Absoluto hace referencia a la vida de renuncia en sentido real (no figurado) al consistir en una estabilización en la verdad del Ser supremo.

7. *Quien está dedicado al yoga de la acción, tiene la mente pura, el cuerpo controlado y ha conquistado los sentidos; aquel cuyo ser es el Ser de todos los seres, aunque actúe, no queda afectado por las obras.*

8 y 9. *En contemplación del Ser, el que conoce la Verdad piensa: «Yo no hago nada», aunque ve, oye, toca, huele, come, camina, duerme, respira, habla, toma o suelta algo, abre o cierra los ojos, porque se da cuenta de que los órganos sensoriales funcionan en relación a sus objetos.*

La persona que ha descubierto la Verdad, en la acción no encuentra más que inacción en todos los movimientos de su cuerpo y órganos sensoriales y mentales, y es la única que está capacitada para abandonar las obras por haber tomado conciencia de la no existencia de las acciones. Así, el que intenta beber agua en un espejismo pensando que el agua está allí, sin duda no vuelve a beber a ese mismo lugar cuando ya sabe que allí no hay agua.

10. *Aquel que abandona todo apego y actúa dedicando a lo Absoluto sus obras no queda afectado por el mal, lo mismo que a la hoja del loto no la moja el agua.*

El único efecto que derivará de esa clase de acción será la purificación del corazón.

11. *Los* karma-yoguis *realizan las obras únicamente con el cuerpo, el pensamiento, la razón y los sentidos, sin apego, para su purificación.*

12. *El que es firme en la fe y renuncia al resultado de las obras encuentra la paz, ya que la paz surge de esa firmeza. Y el que no tiene la decisión de la fe bajo el impulso de los deseos se apega a los frutos de la acción y queda encadenado.*

13. *La persona que ha controlado sus sentidos al abandonar por el discernimiento todas las obras permanece feliz en la ciudad de las nueve puertas*[8] *sin actuar ni ser causa de acción alguna.*

Al cuerpo, que es como una ciudad, se le llama así y el Ser es su único gobernador. Y la habitan los órganos sensoriales, la mente pensante, la mente racional y los objetos como si fueran sus ciudadanos para los que cubre sus necesidades y produce muchos resultados y experiencias. Al renunciar a las acciones, el ser encarnado reside en esa ciudad de nueve puertas.

Objeción: ¿Qué necesidad hay de esa especificación? Todos los seres encarnados sean renunciantes o no residen sin duda en cuerpos, por lo que el especificarlo es innecesario.

La respuesta es: Cualquier ser encarnado no iluminado por la verdad que percibe el conjunto del cuerpo y los órganos sensoriales y mentales como el Ser piensa: «Estoy en una casa, en el suelo o en un asiento». El que sólo tiene experiencia del cuerpo como si fuera el Ser no tiene desde luego la convicción: «Estoy en el cuerpo como se está en una casa». Pero el que es consciente del Ser como distinto del conjunto —cuerpo y órganos— tendrá la siguiente convicción: «Estoy en el cuerpo». Es lógico que por efecto de la verdad que por la sabiduría se manifiesta como discernimiento, se dé una renuncia a las acciones de aquellos (cuerpo, etc.) que por ignorancia se habían superpuesto sobre el Ser. Incluso en quien ya ha aparecido la sabiduría para discernir y ha renunciado a las obras puede ser que, como se sostiene una casa, se sostenga la continuidad en el mismo cuerpo, la ciudad con las cinco puertas, como consecuencia de la persistencia de los efectos que quedan de pasadas obras y han empezado ya a dar sus frutos. Porque el tomar conciencia de ser distinto (del cuerpo) surge mientras se está en ese cuerpo. Desde el punto de vista de la diferencia entre las convicciones de la persona

8. El cuerpo con nueve salidas al exterior, dos para ver, dos para oír, dos para respirar y oler, la boca y dos de secreción, es esta ciudad metafórica.

que está iluminada por la verdad y la que no lo está se dan las siguientes palabras aclaratorias: «Él continúa en el mismo cuerpo».

Aunque se ha afirmado que se continúa (en el cuerpo) a causa de las restantes acciones físicas y sensoriales, superpuestas por ignorancia en el Ser, sin embargo puede estar allí la captación que directa o indirectamente actúa y reside en el Ser. Anticipando esto, Krishna dice: «Sin hacer nada en absoluto» y «No siendo causa de la acción de otros, sin inducir a actuar al cuerpo y los órganos sensoriales y mentales».

Objeción: ¿Es que la directa o indirecta actuación del ser encarnado que reside en el Ser deja de estar después de la renuncia como el moverse de un viajero cesa con la interrupción de su movimiento? ¿O es que no existe por la misma naturaleza del Ser?

La respuesta a esto es: El Ser, por propia naturaleza, no tiene actividad ni directa ni indirecta. Porque se ha afirmado: «Aunque se haya dicho que el Ser no es algo manifiesto, que está más allá del pensamiento y de los cambios...» (II, 25), «... Y aunque resida en el cuerpo no actúa ni es afectado por ninguna acción» (XIII, 31). Y también se afirma en el *Upanisad:* «Parece que piensa, parece que se mueve» (Br. Up. IV, 3, 7).

14. El Ser no crea ni la subjetividad ni los objetos, ni la relación con sus resultados. Es la naturaleza la que lo hace.

La relación con los efectos de las acciones es como la asociación entre el constructor de un carro, por ejemplo, con el resultado de su trabajo.

Objeción: Si el ser encarnado no hace nada por sí mismo ni hace que lo hagan otros, entonces ¿quién se dedica al trabajo actuando y haciendo actuar a los otros?

La naturaleza, de la que se habla en «... poder divino de mi Ilusión (*Māyā*)» (VII, 14). Pero desde el punto de vista más elevado.

15. El Omnipresente no acepta ni las culpas ni los méritos de nadie. La Verdad permanece encubierta por la ignorancia, por lo que las criaturas están confundidas.

Las criaturas, las personas sin discernimiento del mundo, están confundidas (al pensar) así: «yo hago», «yo hago actuar a otros», «yo como», «yo hago comer a otros».

16. Sin embargo a aquellos cuya ignorancia ha sido destruida por el descubrimiento del Ser, la Verdad, como la luz del sol, les revela la realidad suprema.

17. Los que tienen la mente en contemplación de Aquello, los que han identificado Aquello con su Ser y se han establecido allí al considerarlo su meta suprema, eliminan con la Verdad todos sus errores y llegan al estado del que no se retorna.

¿Cómo ven lo Real esos investigadores cuya ignorancia del Ser ha sido destruida por la Verdad? Esto se afirma en:

18. Los que comprenden miran con la misma ecuanimidad a un sabio y humilde brahmán, *a una vaca, a un elefante, e incluso a un perro y a los que se alimentan de él.*

Esas personas están acostumbradas a ver de la misma manera lo que no cambia. A algunos de esos brahmanes no les afectan en absoluto las características (de la naturaleza), la armonía de *sattva*, la pasión de *rajas*, la torpeza de *tamas* y las tendencias creadas por ello. Ver, por ejemplo, las que surgen de la pasión y la torpeza en el *brahmán* que conoce la verdad y es sereno, aquel que posee buenas tendencias y la cualidad de la armonía en una vaca que tiene las características intermedias de *rajas* y no está evolucionada espiritualmente o en un elefante y demás, completamente dominados por la característica de *tamas*. Esos *brahmanes* buscan siempre la ecuanimidad.

Objeción: Por la fuerza del texto: «El que hace un sacrificio comete un error si no adora ecuánime al que es igual o si adora al que no es igual a él mismo» (Gau. Sm. XVII, 20). ¿No son por completo impuros aquellos cuyo alimento no debe comerse?

Respuesta: No están abiertos al cambio[9].

Objetor: ¿Cómo es eso?

19. Aquí, en la tierra, los que están establecidos en la ecuanimidad superan el mundo de la naturaleza. Y como

9. Aunque la realidad no cambia vista desde la mirada integradora de la verdad total, tiene apariencia de cambios. Los que comprenden, según el verso 18, están abiertos a lo inmutable en cada ser y no a lo cambiante. De ahí que se mantengan serenos, ecuánimes ante las circunstancias pasajeras.

lo Absoluto es perfecto e idéntico en todos, se establecen en lo Absoluto.

Aquello está libre de defectos. Porque su existencia es así respecto a objetos como el que se alimenta de carne de perro y demás. Los necios suponen que queda afectado por los defectos de esos (objetos), mientras Aquello (lo Absoluto) permanece intocado por esas impurezas, por estar libre de todo defecto. Tampoco está diferenciado por las características que se le atribuyen, ya que la conciencia está libre de atributos. Krishna se referirá a los deseos como los atributos del conjunto cuerpo y órganos (XIII, 5) y dirá incluso: «... el supremo Ser no tiene origen ni atributos» (XIII, 31). No hay tampoco «últimas diferencias»[10] que puedan crear una diferenciación en el Ser.

A aquellos que están establecidos en lo Absoluto ninguna sombra de defecto los toca. Al percibir el conjunto del cuerpo y demás como si fuera el Ser, no se identifican con ello (como realidad separada). Por otra parte, esta afirmación (Gau. Sm. XVII, 20) se refiere al ser humano que se identifica, al percibir el conjunto del cuerpo, los sentidos y la mente, como el Ser, porque el texto: «El que hace un sacrificio comete un error si no adora ecuánime al que es igual o si adora ecuánime al que no es igual a él mismo» se refiere a las personas que son objetos de adoración. Se ve desde luego que en la oración, caridad, etc., los factores determinantes son la posesión de especiales cualidades como «el ser un conocedor de lo Absoluto», «el estar versado en las seis ramas auxiliares de la filosofía védica» y «versado en los cuatro Vedas». Pero lo Absoluto está despojado de toda asociación con las cualidades y los defectos. Y siendo así, es lógico que ellos estén establecidos en Aquello. Y el adorar lo igual y lo desigual hace referencia a la persona de acción. El tema que estamos considerando empieza sin embargo por: «La persona que ha controlado sus sentidos, al abandonar por el discernimiento todas las obras» (v. 13) y hasta el final del capítulo se refiere al que abandona las obras.

Como el Ser, lo Absoluto no tiene defecto alguno y es siempre igual.

10. En metafísica, las diferencias son categorías (Platón) y en lógica las últimas diferencias se usan para formular una definición esencial (Aristóteles). En este mismo sentido, metafísico y lógico a la vez, el sistema *vaiśesika*, el más antiguo en la filosofía india, se refiere a *antya-viśeva*, «última diferencia». En el Vedanta advaita no existen categorías que marquen separaciones en el Ser Uno.

20. *El que ha descubierto lo Absoluto y se ha establecido en él tendrá su mente en equilibrio y no dudará, no se regocijará con lo agradable ni se afligirá con lo desagradable.*

La persona de mente firme es la que tiene la convicción de la existencia de uno y el mismo inmaculado Ser en todos los seres. Estará libre de ilusión. La adquisición de lo deseable y lo indeseable son causas de felicidad y sufrimiento para quien considera al cuerpo como el Ser, y no para el que ha descubierto el Ser absoluto. En este caso no habrá interés por adquirir objetos agradables o desagradables.

21. *Desapegado su corazón de los objetos exteriores, encuentra la alegría del Ser. Y en contemplación de lo Absoluto goza la plenitud eterna.*

Así, el que aprecia la felicidad eterna del Ser apartará los órganos de la momentánea felicidad de los objetos exteriores.

22. *Como los placeres que brotan del contacto con los objetos tienen un principio y un fin y en realidad no son sino fuentes de dolor, el sabio, hijo de Kuntī, no se deleita con ellos.*

No sólo son fuentes de dolor, además tienen un principio y un fin. *Ādi*, el principio de la percepción del placer, consiste en el contacto entre los objetos y los sentidos y su fin (*anta*) es la pérdida de ese contacto. Por eso, al tener principio y fin son impermanentes y se presentan en el momento intermedio. Así el deleitarse con los objetos es lo corriente entre los necios o en los animales.

El mal, lleno de sufrimiento, opuesto a la plenitud y fuente de toda miseria, es sin embargo difícil de resistir. Por eso se debe hacer el máximo esfuerzo para eliminarlo. Y así Krishna dice:

23. *Aquel que en esta vida, antes de partir del cuerpo, es capaz de resistir los impulsos del deseo y la cólera, es un yogui y vive feliz.*

La muerte se coloca como un límite porque el impulso del deseo y la cólera es sin duda inevitable para una persona viviente. Y este

impulso tiene infinitos cauces, por lo que no se descansa de él hasta la muerte. Ésta es la idea.

Kāma es el deseo, la ambición, la sed, respecto a un objeto codiciado de una experiencia anterior, que produce placer cuando entra en el ámbito de los sentidos o se oye hablar de él o se le recuerda. Y la cólera es el rechazo que se tiene ante lo que es adverso a uno mismo y produce sufrimiento cuando se ve, se oye o se recuerda. El impulso que surge del deseo es una cierta agitación mental y tiene como signos el que se ericen los cabellos, se alegren los ojos y la cara, etc. El impulso de la cólera tiene como signos el temblor del cuerpo, la transpiración, el morderse los labios, los ojos rojos, etc. El que es capaz de resistir el impulso que produce el deseo y la cólera es un yogui, y es feliz en este mundo.

¿Qué clase de persona es la que se establece en lo Absoluto y llega a él? Krishna, el Señor, dice:

24. *Quien encuentra en su interior la felicidad y la satisfacción, quien no tiene más luz que su luz interna*[11], *ese yogui se identifica con lo Absoluto y en él alcanza la liberación.*

25. *Los sabios que han diluido sus imperfecciones, están libres de dudas, tienen bajo control los sentidos y la mente y se dedican al bien de todos, entran en la liberación de lo Absoluto*[12].

26. *Los ascetas que están libres de deseo y de cólera, que tienen dominio sobre su mente y han descubierto el Ser están liberados en lo Absoluto aquí y en el más allá.*

Se ha presentado la liberación inmediata de los renunciantes que se han establecido en la plena conciencia (del Absoluto). Y Krishna ha dicho y dirá en cada momento que el camino de la acción, entendido como una dedicación a lo Absoluto, el entregar todas las obras a Dios, conduce a la liberación a través de las sucesivas etapas de purificación del corazón, del conocimiento de la verdad y de la renuncia a las obras. Por tanto, aquí, con la intención de hablar con

11. Su verdad, su revelación, su inspiración vienen de la luz profunda del Ser. En realidad el yogui difiere de otros al reconocer que ésa es la única luz.

12. En el estado de *turīya* o *nirvana,* liberación de todas las limitaciones y absorción en lo Absoluto.

detalle del yoga de la meditación[13], la siguiente disciplina para la plena conciencia (de lo Absoluto), Krishna da instrucciones en unos versos en forma de aforismos.

27 y 28. *Dejando la percepción de los objetos externos, la mirada fija en el entrecejo, y armonizadas la entrada y salida del aire al respirar por las fosas nasales*[14], *la persona contemplativa, una vez equilibrados los sentidos, el pensamiento y la mente y sin deseos ni cólera, ha de tener como único objetivo la liberación. El que permanece siempre así es en realidad libre.*

Al colocar su cuerpo en esa posición, el contemplativo tendría la liberación como su meta suprema. Quien se mantiene siempre así, está en realidad libre. No hay otra liberación que buscar más allá de ésta.

¿Qué habrá de realizar el que tiene su mente en contemplación de esta manera? La respuesta se da a continuación:

29. *Alcanza la paz quien me*[15] *reconoce como el que experimenta y recibe todas las obras y sacrificios, soberano de los mundos y amigo de todos los seres.*

Al conocerme a mí, que soy Nārāyana[16], el soberano de todos los mundos, el que experimenta todas las obras, todos los sacrificios o austeridades humanas, el Dios al que se ofrecen, a mí, que soy el amigo de todos y a todos bendigo. Habito en el corazón de todos los seres, distribuyo los efectos de las obras y soy el testigo de toda visión.

13. Es el camino para llegar a la unión (*yoga*) a través de la meditación, es decir, la contemplación de la mente, imprescindible en la vía de liberación.

14. La exhalación (*prana*) y la inhalación (*apana*), al armonizarse conscientemente, tienen un efecto de freno sobre el pensamiento que serena la mente.

15. Krishna habla en nombre del Ser. Quien reconoce a su propio Ser alcanza la paz.

16. *Nārāyana* es literalmente «el camino que se mueve sobre las aguas». Es la vía que hace la luz del Ser al manifestarse en el ser humano. Es como decir: «Soy el camino». Es un caminar de ida hacia las formas y de vuelta hacia la luz que las crea. Se entiende también tradicionalmente como «el que está inmerso en la sabiduría».

VI

EL SENDERO DE LA MEDITACIÓN

Al final del capítulo anterior, en el verso: «Dejando la percepción de los objetos externos» se presentan ya indicaciones sobre el camino de la meditación[1], que es la siguiente vía que conduce a la total iluminación. Aquí, en el sexto capítulo, se hace una exposición sobre él. Las obras, ceremonias y deberes son disciplinas previas a la meditación, por lo que el amo de casa capacitado para ello debe practicarlas hasta que se eleve al camino de la meditación. Y por eso Krishna lo ensalza.

Objeción: Está bien. Pero si los deberes obligatorios han de realizarse de por vida, ¿por qué tendríamos que elevarnos a la meditación como límite prescrito?

Respuesta: Porque se ha establecido en forma específica: «Las obras son medios para el sabio que desea ascender a la meditación». Y porque la inacción sólo ha sido prescrita para que la siga la persona que ya ha ascendido a ella. Si la intención fuera que la inacción y la acción se consideraran deberes para la persona que desea elevarse y para la que ya se ha elevado, entonces la especificación y diferenciación entre el que trata de subir y el que ha subido, a partir de la diferencia entre el ámbito de la inacción y el de la acción, carecerían de sentido.

Objeción: En el mundo empírico, entre personas que pertenecen a distintos estados de vida, algunos son aspirantes a la meditación,

1. El camino de la meditación es el llamado *dhyana-yoga*. Aunque alguna forma de meditar está incluida en todos los caminos establecidos como yoga.

y algunos han llegado ya a ella, mientras otros ni han ascendido ni tratan de llegar a meditar. ¿No se debería decir que respecto a estos últimos es lógico especificar y diferenciar diciendo: «Para el que quiere llegar» y «para el que ha llegado»?

Respuesta: No. Porque en la afirmación: «Para esta persona sólo» se usa la palabra «camino de meditación» para el que ya ha llegado y para quien empieza este camino. Y la inacción misma es un deber, como medio para meditar cuando ya se ha ascendido a esa vía. Por tanto ninguna obra es un deber para realizar de por vida. Esto se aplica también al que ha descendido del yoga. Si en el sexto capítulo el camino de la meditación se prescribe al amo de casa que está comprometido con actos religiosos y deberes, entonces, aunque hubiera descendido del camino de la meditación, aún tendría que seguir la meta de las obras, los resultados de ritos y deberes. De esta manera el considerarlo una ruina sería inútil. La liberación, al ser eterna, no es efecto de nada, mientras un deber motivado u obligatorio produce sin duda su propio resultado (limitado)[2]. Y hemos dicho que las obras obligatorias conocidas por la autoridad de los Vedas deben tener algún resultado. De otro modo la contingencia de los Vedas no tendría ningún propósito. Por tanto, mientras las obras religiosas y los deberes persistan, la afirmación «descender de ambos» no carece de sentido, ya que no hay causa para la destrucción de los resultados de esas obras y deberes.

Objeción: ¿No se podría decir que cuando se llevan a cabo las obras dedicándolas a Dios los resultados de ellas no repercuten en quien las hace?

Respuesta: No. Porque es lógico que la dedicación a Dios deba ocasionar grandes resultados.

Objeción: ¿Y no podrían ser sólo medios para liberarse? Cuando la dedicación de sí mismo al efectuar los deberes para Dios está unida con la meditación, desemboca en el camino de la meditación y no en otra cosa. Y si se ha fallado en ese camino es lógico considerar el hecho como una ruina.

Respuesta: No. Porque la renuncia a las obras se ha prescrito en: «... en soledad, con el cuerpo y el pensamiento controlados, sin esperar nada, sin ambicionar nada» (v. 10) y «... firme en su disciplina de purificación...» (v. 14). Además, en ese ámbito no se puede pensar que mientras se medita se necesite la ayuda de la propia esposa (o esposo) por lo que la soledad se prescribe ahí. Y en cuanto a la frase «libre de expectativas y de ambición», no se aplica al amo (o ama) de casa. Por tanto la situación de «descender de ambos» es ilógica.

2. Las obras son relativas y condicionadas por su limitación nunca conducen a lo que está fuera del ámbito relacional de causa y efecto. Lo condicionado no es causa jamás de lo incondicionado, que es también incausado.

Objeción: ¿Y no podría sostenerse que por el texto «sin depender del resultado de las obras», la renuncia y la meditación se prescriba sólo para la persona de acción y la renuncia y meditación sean prohibidas para el que no prepara el fuego y no realiza los actos rituales y los deberes?

Respuesta: No. Porque ese verso es una alabanza al hecho de renunciar al deseo de resultados en las acciones, lo que resulta una ayuda remota para la meditación. Aquel que simplemente no prepara el fuego y es inactivo no por eso es un renunciante o una persona de meditación. ¿Quién lo es entonces? Incluso la persona activa que por purificar su mente practica el camino de las obras y renuncia al apego a los resultados de sus actos puede ser considerada renunciante y meditadora. La persona activa es por tanto valorada. Además no es lógico que una y la misma frase signifique una alabanza a la renuncia al deseo de los resultados de las obras y también una prohibición del cuarto estado de vida[3]. Por tanto Krishna no prohíbe la conocida renuncia y meditación prescritas por los Vedas, la tradición, los Purānas, los Itihāsas[4] y las escrituras de yoga, para un monje que no prepara el fuego, que no es activo, una persona renunciante en el verdadero sentido de la palabra. Porque eso contradiría sus propias afirmaciones. Y Krishna ha indicado su visión en varios lugares como: «... al abandonar por el discernimiento todas las obras, permanece feliz... sin actuar ni ser causa de acción alguna» (V, 13), «... la que es silenciosa y está contenta con cualquier cosa, la que no tiene hogar, la que tiene su mente equilibrada...» (XII, 19), «El que vive desapegado, el que ha abandonado todo deseo, y no piensa en "mí" y "lo mío"» (II, 71), «Quien... ha renunciado a todo compromiso con las obras» (XII, 16). La prohibición del cuarto estado de vida se opondrá a estos (versos). Por eso el sabio que quiere alcanzar el camino de la meditación pero

3. El estado de quien ha renunciado a las condiciones mundanas y se retira como los monjes.

4. Los Purānas son libros de relatos de dioses como el *Vishnu-Purāna*. Y los Itihāsas son epopeyas mitológicas como el *Rāmāyana*.

aún se encuentra dentro del estado de vida de amo de casa que incluye el sacrificio del fuego y demás, puede realizar esos actos sin desear resultados, en cuyo caso serán un medio para elevarse al camino de la meditación por la purificación del corazón. Y estará orgulloso de decir que es un monje y una persona de meditación.

1. Aquel que realiza sus deberes con independencia del resultado de sus actos es un renunciante, es un yogui[5], pero no lo es aquel que descuida el fuego sagrado[6] y no cumple con sus obligaciones.

Porque quien ambiciona los frutos de las acciones depende de ellos. Y una persona así es lo contrario de la que aquí se describe. Por eso se dice «con independencia del resultado de sus actos». De todas formas una «persona de acción» de esta clase se distingue siempre de otra «persona de acción» cualquiera. Para expresar esta idea Krishna dice que es un renunciante (*sannyāsī*), un yogui. *Sannyāsa* significa renunciación y el que la posee es un renunciante. *Yoga* significa concentración de la mente y aquel que la tiene es un yogui. Entendamos que la persona de la que se habla posee esas cualidades, y no entendamos que aquella que no prepara el fuego sagrado y no realiza obras es renunciante y yogui. *Kriyā* quiere decir austeridad y caridad que se practican sin necesidad de esos fuegos. Y el que no realiza obras es el que incluso no practica este tipo de obras.

Surge una pregunta: ¿Y no se refieren al que no prepara el fuego y no actúa al hablar de la vida de renuncia y meditación los Vedas y la tradición? ¿Por qué aquí se habla de vida de renuncia y meditación al referirse al que prepara el fuego y actúa si de hecho no se acepta?

Respuesta: No hay tal problema, porque ambos deben tomarse en un sentido amplio[7].

¿Cómo hay que entender eso?, *dice el objetor*.

Respuesta: Se llega a ser un renunciante cuando se ha abandonado la ambición por el resultado de las obras. Y se llega a ser una «persona de meditación» cuando se han hecho las obras que acompañan a la meditación o por haber eliminado los pensamientos que son efecto de las acciones que ocasionan disturbios en la mente. De esa manera ambos casos se utilizan en un sentido amplio. La vida de renunciación y meditación no se emplea en sentido estricto[8]. Con objeto de desarrollar esta idea dice Krishna:

5. Es un aspirante a la realización de la unidad que sigue el camino de las obras, es un *karma-yogui*.

6. Mantener el fuego como símbolo de lo divino en cada hogar era un mandato védico en aquella cultura.

7. En el texto se emplea la frase en sentido secundario, que puede ser figurado. Aquí se trata de un sentido no literal sino mucho más amplio que indica no sólo la acción externa, por ejemplo, sino la actitud interna del monje o yogui.

2. Has de saber, hijo de Pāndu, que lo que llaman renuncia se considera también yoga[9]. Porque nadie puede ser un yogui sin haber renunciado a toda intencionalidad al actuar.

Lo que se caracteriza por el abandono de las obras y sus efectos, lo que aquellos que conocen los Vedas y la tradición llaman vida de renuncia en sentido estricto, es conocido también como yoga, que es el cumplimiento correcto de las acciones.

¿Cómo pueden ser iguales el camino de las obras (*karma-yoga*), que se caracteriza por el compromiso con la acción, y su opuesto, la renuncia en sentido estricto, que consiste en el abandono de esas acciones?

Ante esta duda la respuesta es: Desde el punto de vista del que actúa se da la igualdad entre ambos. Porque el renunciante propiamente dicho, al haber abandonado los medios necesarios para emprender actos, abandona las obras, sus resultados, y el origen del deseo que conduce al compromiso de los deberes. Y el que sigue el camino de las obras desinteresadas (el *karma-yogui*) también mientras está realizando la obra abandona los pensamientos que buscan resultados.

Krishna dice para explicar mejor esto: Porque nadie de los que actúan sin abandonar la intencionalidad, sin renunciar a la expectativa por los efectos de las obras, puede llegar a ser un yogui, una persona de mente concentrada, ya que el pensamiento de los resultados es la causa de la dispersión mental[10]. Por eso cualquier persona activa que abandone los pensamientos de búsqueda de resultados puede convertirse en un yogui, en una persona de mente

8. Sentido primario, que puede traducirse también por literal. Quiere decir que hay una interrelación en los caminos o yogas.

9. *Karma-yoga* o el camino de la acción desinteresada.

10. Se explica aquí algo que es evidente en la práctica. No se puede mantener la mente en paz y por eso no es posible la contemplación o meditación si falta la comprensión, la sabiduría que da ecuanimidad y serenidad al actuar. Y por sabiduría se renuncia.

equilibrada e imperturbable, ya que ha eliminado los pensamientos que son causa de dispersión mental. Éste es el sentido del texto. La igualdad se produce entre el camino del renunciante y el de la acción desinteresada porque en ambos el que actúa es desapegado. Y por ello el camino de la acción se iguala al del renunciante en la expresión: «Aquello que llaman renuncia, se considera también yoga, hijo de Pāndu». Como el camino de la acción desinteresada no depende de los efectos de las obras, es una ayuda para seguir la vía de la meditación (*dhyāna-yoga*), considerada como camino de renuncia. Por eso aquí Krishna muestra cómo el *karma-yoga* ayuda a la meditación.

3. *Las obras son un medio para el sabio que quiere elevarse al camino de la meditación. Y para el que ya está establecido en él, el medio es la quietud.*

Quien quiere elevarse y aún no lo ha hecho, el que es incapaz de mantenerse establecido en la meditación, ¿quién es? Es el que por comprensión ha renunciado a los frutos de las obras.

Por extensión, aquel que ha renunciado a las obras, aquel cuya mente permanece en quietud y autocontrol, tiene la mente equilibrada[11]. Cuando sucede esto de inmediato se llega a estar establecido en el yoga de la meditación. En este sentido Vyāsa ha dicho: «Para un *brahman*[12] no hay salud comparable a la de ser uno mismo, integrado, veraz, de firme carácter, equilibrado, armónico, sincero y a la de renunciar a las múltiples acciones» (Mbh. Sā. 175, 37). Después de esto se dice a continuación cuándo se llega a estar establecido en el camino de la meditación:

4. *En verdad cuando el ser humano abandona los pensamientos sobre todas las cosas y no tiene apego a los objetos sensoriales ni a las obras, se dice que se ha establecido en el camino de la meditación (*dhyana-yoga*).*

De la expresión: «El que ha abandonado los pensamientos (intencionados) sobre todas las cosas» se deduce que ha renunciado a los

11. No se refiere aquí, como podemos deducir por el contexto, al control forzado de la mente mediante técnicas, sino al equilibrio natural en que la mente se mantiene al perder la inquietud que produce la ignorancia de ambicionar algo.

12. Aquí *brahman* se emplea en el sentido amplio de «aspirante a la unidad con el Absoluto».

deseos y a las obras, porque los deseos tienen por origen los pensamientos. Cuando se está establecido en el camino de la meditación la propia identidad se eleva por sí misma del estado mundano que está lleno de males. Y por eso...

5. *Que cada uno se salve por sí mismo y no se rebaje por debajo de sí. Porque en verdad uno mismo es su propio amigo y también su propio enemigo.*

En verdad no hay más amigo que ése para liberarnos del mundo. De hecho, hasta un amigo es un obstáculo para la liberación, al ser causa de apegos como el cariño. Por eso la categórica afirmación: «Porque uno mismo es su propio amigo» se justifica. Y ningún enemigo externo puede hacerme el daño que yo mismo me hago. Por tanto la conclusión: «Uno mismo es en verdad su propio enemigo» es lógica.

Después de esta afirmación se dirán para quién es amigo y para quién enemigo el propio ser.

6. *Quien se ha vencido a sí mismo tiene como amigo a su propio ser. Mientras que aquel que no lo ha hecho, lo tiene como enemigo.*

Como un enemigo nos perjudica por ser diferente de nosotros mismos, así este ser[13] se comporta como enemigo para consigo mismo. Éste es el significado.

7. *El Ser se manifiesta en aquel que está equilibrado y sereno. Y por eso se mantiene inmutable en el calor y en el frío, en la felicidad y en el sufrimiento, en el honor y en la desgracia.*

8. *Quien se encuentra satisfecho al conocer la verdad y vivenciarla, el que es firme y tiene controlados sus sentidos, aquel yogui considera iguales una piedra, un ladrillo y un trozo de oro. Y de él se dice que está absorto en el Ser.*

13. El yo empírico, la identidad relativa compuesta de memoria, interrumpe el acercamiento a la verdadera identidad cuando sus hábitos son equivocados. Obstaculiza, por ejemplo, la contemplación.

9. *Es perfecto quien considera igual al benefactor, al amigo y al enemigo, al indiferente y al árbitro, a los que provocan odio y a los parientes, a los buenos en fin y a los malos.*
10. *Un yogui ha de practicar con constancia para equilibrar su mente, en un lugar retirado, en soledad, con el cuerpo y el pensamiento controlados, sin esperar nada, sin ambicionar nada.*

Por el uso de frases determinantes como «en un lugar retirado» y «solo» se deduce que ello se refiere (a la forma de vida que sigue) a la renuncia. E incluso después de haber renunciado se debe centrar la mente en el abandono de toda ambición por poseer algo. Éste es el significado del texto.

A continuación se presentan las reglas que se refieren al modo de sentarse, de comer y de moverse según la disciplina yóguica, para practicar la concentración mental. Y también se presentan los signos que caracterizan al que tiene éxito en este camino de la meditación (*yoga*) y los resultados obtenidos. En primer lugar, se habla de la manera adecuada de sentarse.

11. *En un lugar limpio no muy alto ni muy bajo, hecho de hierba de* kusa[14], *una piel de ciervo y una tela colocadas una sobre otra, se sentará firme.*
12. *Y una vez sentado allí se mantendrá la mente centrada en un punto para purificarla por el control de los pensamientos y los sentidos.*
13. *Manteniendo el cuerpo con la cabeza y el cuello erguidos, sosegado, insistentemente colocar los ojos como si miraran la punta de la nariz sin desviar la vista a ningún otro lugar.*
14. *Se mantendrá sentado con serenidad y libre de temor, firme en su disciplina de purificación*[15] *y con la mente centrada en el Ser*[16] *como su meta suprema, se quedará en contemplación.*

14. Se trata de una hierba sagrada que se utilizaba en ceremonias porque se pensaba tenía efectos purificadores. Su nombre científico es *Pea cynosuroides*.

15. El texto hace alusión al «voto de *brahmachari*», que es la disciplina del estudiante que incluye ascetismo y castidad.

16. Se ha traducido aquí directamente por «el Ser» el «mí» del discurso de Krishna, ya que él es una personificación del Ser impersonal. Y así lo traduce también Śankara en su comentario.

La expresión «como si» nos da a entender que no se trata de la prescripción de mirar la punta de la propia nariz. Se refiere el texto a tener los ojos fijos, recogidos ante los objetos exteriores. Y se practica para centrar la mente. Si la intención fuera el simple mirar el extremo de la nariz entonces la atención mental se debería mantener ahí, no en el Ser. Al decir Krishna «con la mente fija en contemplación del Ser» se refería a centrarla en el Ser. Por tanto en la expresión «como si» se hace referencia al recogimiento de la mirada.

Algunos concentran su mente con pasión en una persona pero sin considerarla la meta suprema, y puede ser el rey o el dios Siva. Pero en este caso sólo se ha de mantener la mente en el Ser como meta suprema.

Después de esto se presenta el resultado de este camino de la meditación.

15. *El yogui que ha dominado su mente vive siempre centrado así*[17] *y llega a la paz que culmina en la liberación y reside en el Ser*[18].
16. *Arjuna, la práctica de la meditación yóguica no es sin embargo para quien come en exceso o no come nada, ni para quien acostumbra dormir demasiado o se mantiene en vigilia mucho tiempo.*

Esto concuerda con el texto védico: «Como es sabido, si se come el alimento que corresponde a la capacidad de cada uno, esa comida mantiene el cuerpo y no le hace daño. Pero si se come más le perjudica y si se come menos no le sostiene» (Sa. Br.; Bo. Sm. II, 7, 22). Por tanto un yogui no debe comer ni más ni menos de lo que es aceptable para él. El significado puede ser también: el yoga no es para quien come más alimento del prescrito en las escrituras de yoga. Y la cantidad se mencionó en: «La mitad del estómago debe llenarse con comida incluyendo las salsas (dos cuartos). El tercer

17. Quiere decir exactamente colocarse en contemplación, más allá de los pensamientos que son los movimientos o modificaciones de la mente.

18. Ya hemos señalado (nota 16) que la referencia a Krishna que encontramos como «mí» está en lugar del Ser para quien ha transcendido el camino devocional. Hemos visto además que es lo que entiende Śankara.

cuarto se debe llenar de agua y el cuarto se debe dejar para el movimiento del aire».

¿Cómo es posible el yoga? Es lo que se afirma en:

17. *Aquel que es moderado en la comida, cuyos movimientos y actos son mesurados y es sobrio tanto en el sueño como en la vigilia, llega al yoga de la meditación que destruye el dolor.*

¿Cuándo una persona llega a estar centrada? Es lo que se dice en el siguiente verso:

18. *Una persona que no ambiciona las cosas deseables se considera centrada cuando, una vez dominada, su mente sólo descansa en el Ser.*

Se da un ejemplo a continuación de la mente del yogui que se ha unido al Ser:

19. *La llama de una lámpara que se encuentra al abrigo del viento no sufre ninguna oscilación. Así es la mente controlada del yogui que está absorta en la contemplación del Ser.*

Por la eficacia de la práctica, cuando la mente, comparable a una lámpara protegida del viento, llega a estar absorta, entonces...

20. *En el momento en que la mente, detenida por la práctica del yoga se mantiene serena, cuando el ser contempla el Ser, se siente contenta en el solo Ser*[19].
21. *Cuando se vivencia esa plenitud total que está más allá de lo sensorial y sólo se puede captar por la inteligencia*[20], *la persona se establece en ella y ya no se aparta más de la Realidad*[21].

19. Es la práctica de la contemplación. Por ella la mente que contempla se hace una con lo contemplado, el Ser. De ahí la unión (*yoga*).

20. *Budhi* es la inteligencia capaz de intuir lo real cuando la mente es pura. No hay que confundirla con la zona superficial del pensamiento o mente sensorial, cuyo nombre en sánscrito es *manas*.

21. De la realidad absoluta que al ser totalizadora se vive como plenitud.

22. *Una vez alcanzada no es posible concebir algo de un valor superior. Y cuando se permanece ahí, ni los mayores sufrimientos pueden perturbar este estado.*

El yoga del que se ha hablado como un estado particular del Ser se distingue por sus características en los versos: «En el momento en que la mente está absorta», etc.

23. *Se debe saber que esto que se llama camino del yoga no tiene nada que ver con la tristeza. Y se ha de practicar con perseverancia y entusiasmo.*
24. *Al abandonar por completo los deseos que nacen del pensamiento e impedir con la mente centrada que los sentidos y los órganos de la acción se dispersen cada uno por su lado...*
25. *Se llegará poco a poco, con la constancia, a la absorción de la mente. Y con la mente centrada en el Ser no se pensará ya en nada más.*

Ésta es la más elevada enseñanza sobre la unión (*yoga*), dice Śankara.

26. *Cada vez que la mente se desvíe por ser inquieta y cambiante, se la colocará bajo el dominio del Ser mismo, impidiendo que se mueva por otras causas*[22].

Se centrará la mente al descubrir por el discernimiento que esas causas son meras apariencias, (y eso ocasionará) una actitud de desapego. Así, por la práctica del yoga de la meditación la mente del yogui se sumerge en el Ser mismo.

27. *La suprema felicidad sobreviene sólo a aquel yogui que ha eliminado sus pasiones y sereno y puro ha llegado a identificarse con lo Absoluto.*

22. En la mente firme y sosegada se encuentra una gran energía mental. Y esta energía es consecuencia natural de la decisión tomada ante la evidencia de la verdad descubierta. La fuerza de voluntad que se emplea habitualmente para realizar cosas relativas decaería una y otra vez al intentar contemplar si no estuviera presente la evidencia de la verdad.

La pasión como efecto del error[23] se destruye en quien se ha identificado con lo Absoluto, el que está libre incluso en vida, el que ha llegado a la evidencia de que el Absoluto lo es todo, aquel que es puro, libre de todo mal.

28. Por la concentración constante de su mente el yogui que es puro llega con facilidad a la plenitud total de la unión con lo Absoluto.

Enseguida se muestra el resultado del yoga que es el realizar la identidad con el Absoluto (Brahman) y la causa de la total cesación de la existencia mundana[24].

29. Aquel que tiene su mente absorta en el Ser por la práctica del yoga y ve la identidad de todo, contempla su Ser en todas las cosas y todas las cosas en su Ser.
30. Aquel que me ve en todas las cosas y ve todas las cosas en mí[25], no se alejará nunca de mi vista ni yo me alejaré de la suya.

La persona realizada no pierde a Vāsudeva, al Ser, porque es idéntica a él. Porque lo que se considera el propio Ser es querido para uno mismo y aquel Ser es quien ve la unidad en todo.

31. El yogui que, establecido en la unidad, ama mi Ser que está en todas las cosas, vive así en cualquier condición en que se encuentra en la vida.

Después de insistir (en la primera frase) sobre la idea de la realización tratada en el verso anterior, se presenta el resultado de ello, de la liberación: El yogui, la persona realizada, vive en mi Ser, en el estado supremo de Vishnu, en cualquier condición en que se encuen-

23. La pasión por las actividades o los placeres denota siempre un error, la ilusión de dar realidad a lo aparente. Por eso, con el descubrimiento de la verdad sobre lo real desaparecen las pasiones, que eran consecuencia de ver lo falso como verdadero.

24. La existencia mundana, concebida como un círculo de ilusiones y sufrimientos creados por la separación mental, cesa al volver a la unidad originaria.

25. Como en otros lugares hemos señalado, Krishna habla personificando el Ser; es como si se expresará el Ser mismo con el pronombre «mí».

tre. Es libre por siempre. Quiere decir que ninguna cosa impide su libertad.

32. Arjuna, el yogui perfecto, es aquel que ve tanto la felicidad como el dolor de todos los seres como si fueran propios.

¿Qué es lo que ve igual? Como la felicidad es apreciada por mí, lo es por todas las criaturas. Y cualquier dolor, desagradable e inaceptable para mí, lo es también para todas las criaturas. De esta forma mira la felicidad y el dolor agradables y desagradables para todos los seres como si fueran propios. No está en contra de nadie, por lo que a nadie ofende. Y aquel que está establecido en la iluminación total y no es ofensivo, aquel es considerado el mejor de todos los yoguis.

Arjuna dijo entonces:

33. Krishna[26], no comprendo cómo puede permanecerse en el yoga del que nos has hablado como equilibrio mental, siendo la mente tan inquieta.
34. Porque la mente[27], Krishna, es intranquila, turbulenta, fuerte y obstinada. A mí me parece más difícil de controlar que el viento.

La mente es obstinada y tan difícil de doblegar como la serpiente Tantu[28]. Y Krishna contestó:

35. Sin duda, Arjuna de poderosos brazos, la mente es inestable y difícil de centrar. Pero se puede dirigir por la práctica constante y el desapego.

26. Como Madhusādana se nombra a Krishna aquí, lo que significa literalmente «el que mató a Madhu», un demonio.

27. Cuando se refiere a la mente el texto utiliza el término sánscrito *manas*, que corresponde a la mente sensorial y el pensamiento, y no *budhi*, que es la dimensión reflexiva e intuitiva.

28. A Tantu-nāga se la llama también Varuna-pāza. Varuna, el dios de las aguas celestiales o del espacio (fon. «Uaruna»). Los griegos lo conocen como Ouranos, Urano. Y la palabra *pāza* es la cuerda con que el dios ata a los que se obstinan en el error y la maldad. La serpiente es, por tanto, una cuerda de castigo en este contexto.

El desapego (*vairāgya*) significa ausencia de deseo por experimentar las cosas deseables, visibles o invisibles. Y es consecuencia del discernimiento. La mente entonces puede ser controlada y dirigida por cualquiera aunque antes estuviera dispersa.

36. Estoy convencido de que la unión o yoga es difícil de alcanzar para quien tiene la mente descentrada. Pero quien se esfuerza con autocontrol y los medios adecuados puede conseguirlo.

Por ello, un yogui, al aceptar la práctica del yoga, debe renunciar a las acciones que conducen a ganar este o el otro mundo y no conducen a la perfección en el camino del yoga como la iluminación[29], que son los medios para la liberación.

Arjuna dijo:

37. Krishna: ¿Qué le sucede a aquel que, aun teniendo fe, por su poca voluntad y porque su mente está desviada del camino, no llega a la perfección en el yoga?
38. Al fallar en los dos caminos[30], vacilante y confuso en el sendero de brahman, *¿no se perderá acaso cual nube desarraigada?*
39. Krishna, ayúdame a desvanecer por completo esta duda, pues nadie sino tú puede hacerlo.

Y Krishna habló así:

40. Una persona como ésa no llega a la perdición ni en este mundo ni en el más allá. Porque el que actúa bien nunca encuentra un mal fin, hijo mío.
41. Quien no alcanzó el yoga[31], entra en la morada de

29. La iluminación es el descubrimiento de la verdad última no-dual que acaba con las tinieblas del error o *avidya*.

30. No se dedicó, por tener una fe más elevada, al camino de las acciones meritorias para ganar este mundo y el otro. Pero luego falló en el camino de la perfección en la unidad porque no pudo salir de la dualidad mental por faltarle la dedicación suficiente.

31. Se refieren estos versos al que intentó la vía de la meditación, pero no pudo seguirla. Los demás siguen los preceptos védicos propios del amo de casa.

los justos y permanece allí por largo tiempo, hasta que renace en un hogar de personas rectas y prósperas.
42. O bien nace en una familia de sabios que siguen el yoga de la acción[32]. Un nacimiento así es difícil de lograr en este mundo.
43. Entonces vuelve a encontrar la sabiduría que había adquirido en su cuerpo anterior. Y se esfuerza con mayor intensidad para llegar a la perfección, ¡oh vástago de la dinastía de los kuru!
44. Porque por la práctica anterior se siente impulsado en esa dirección aun en contra de su voluntad[33]. Con sólo buscar el camino de la meditación se transcienden los resultados de los actos religiosos.

Si no ha cometido ningún acto incorrecto y más fuerte que la tendencia creada por la práctica del yoga, entonces es empujado por la tendencia de esa práctica. Y si ha cometido algún acto incorrecto más fuerte que aquélla, la tendencia que se originó en el camino de la meditación queda vencida. Pero cuando aquel (acto) agote su efecto, la inclinación al yoga, a la meditación produce efecto por sí misma. Quiere esto decir que no se destruye aunque permanezca latente durante un largo período.

La persona a la que se hace alusión en el texto es la que se compromete a seguir este camino con el deseo de descubrir su verdadera naturaleza, pero no llega a encontrarla. Y si esta persona se libera de los actos rituales porque los ha superado, ¿qué decir de quien después de practicar este camino se establece en él?

45. Cuando un yogui que practica con constancia se purifica de toda culpa y se perfecciona a través de muchos nacimientos, logra la más alta meta.
46. Sé un yogui, Arjuna, pues al yogui se le considera por encima de los ascetas, de los eruditos y de los hombres de acción.

32. *Karma-yoguis* que cumplen las tareas mundanas sin apego por los resultados, lo que es síntoma de sabiduría.

33. Aunque la voluntad de su personalidad se encuentre entretenida con los asuntos relativos, le mueve la voluntad de su identidad profunda.

47. Y entre todos los yoguis considero superior a aquel que con fe centra su mente en mí y me adora.

Entre los yoguis que meditan contemplando a Rudra, Āditya u otros dioses[34], el que me adora a mí es quien con más intensidad practica este camino de meditación.

34. Rudra es el nombre de Shiva que aparece en el *Rig-Veda*, Āditya es el nombre del sol como dios. Hace referencia aquí Śankara a distintas meditaciones según el objeto.

VII
CONOCIMIENTO Y SABIDURÍA[1]

Después de investigar sobre el sentido del último verso, en este capítulo encontramos enseñanzas sobre la realidad de mí mismo y sobre la manera en que la mente me ha de contemplar.
Krishna, el Señor, dijo:

1. Escucha, Arjuna, cómo puedes llegar a conocerme del todo y con toda evidencia contemplándome, practicando el yoga y refugiándote en mí.

Quien desea algún objetivo humano, practica actos religiosos, austeridades o caridad como medios para obtenerlo. Mientras que el yogui, al que se refiere el texto, sólo me acepta a mí como refugio, rechazando cualquier otro camino, a mí únicamente contempla.

2. Te revelaré la verdad completa junto con la manera de vivenciarla. Y una vez que lo hayas vivido no te quedará nada más por conocer en este mundo.

Así habla Krishna del conocimiento verdadero que va a revelar, para mantener la atención del oyente. Quiere decir que quien le co-

1. El capítulo se denomina *jñāna* y *vijñāna*. *Jñāna* es el conocimiento verdadero que se aprende al escucharlo de un maestro o leerlo en las escrituras. Y *vijñāna* es la capacidad de inteligencia en el ser humano por la que puede ver la verdad directamente. A esta capacidad puede llamársele sabiduría o discernimiento.

noce a él se hace omnisciente. Por eso el conocimiento de la verdad es difícil de concienciar, pues sus consecuencias son inefables. Es lo que se explica enseguida:

3. Entre miles de seres humanos tal vez uno se esfuerza por llegar a la perfección[2]*. Y entre los que consiguen ser perfectos quizá uno me conozca en esencia*[3]*.*

Una vez centrada la atención del oyente por el interés, Krishna dice:

4. Mi naturaleza objetivable[4] *está dividida en ocho partes: tierra, agua, fuego, aire, espacio, pensamiento, razón y «yo».*

La mente racional hace referencia al principio llamado *mahat*[5], que se origina en el yo. Y *ahanrah*, la sede del yo, se refiere a lo inmanifestado, origen de la ignorancia. Y como el alimento mezclado con el veneno se considera veneno, así lo inmanifestado, causa primera, se llama egocentrado, pues encierra las impresiones que derivan en egoísmo. Y esta fuerza egoica es la que empuja todas las cosas. Vemos de hecho que el egoísmo es la causa impulsora de la conducta humana.

5. Ésta es mi naturaleza inferior, Arjuna. Conoce ahora mi otra naturaleza, la superior, la que toma la forma de los seres individuales, aquella por la que se sostiene el universo.

La naturaleza que toma la forma de los seres individuales, conocida como «el conocedor del campo o del cuerpo», aquella que es la causa del mantenimiento de la vida, es la que al penetrarlo sostiene al universo.

2. La perfección se refiere a la purificación mental necesaria para que la verdad pueda ser concienciada.

3. A Krishna que habla en lugar del Ser (*ātman*) como el Verbo divino o el Cristo en la tradición cristiana.

4. Krishna considera naturaleza todo lo objetivable; por eso hemos calificado así a la palabra *prakriti*, término que utilizado en la filosofía sānkhya sería «materia» en oposición a «espíritu».

5. La mente cósmica, la vida total inteligente. Nace del «yo soy» primario. El yo individual es sólo un reflejo que por ignorancia se siente separado.

6. Sabe que todas las cosas tienen como origen estas dos naturalezas. Soy el principio y el fin del universo entero.

Quiere decir esto: Yo soy el Ser superior, el origen del universo a través de mis dos naturalezas.

7. Arjuna, no hay nada por encima de mí. En mí está enlazado todo lo que existe como perlas ensartadas en un hilo.

¿Qué características tienes para que todo lo que existe esté traspasado, enlazado en ti? La respuesta es:

8. Hijo de Kuntī, yo soy el sabor del agua, soy el resplandor de la luna y el sol, soy la sílaba sagrada de los Vedas (Aum), *el sonido del espacio y la humanidad en los seres humanos.*
9. Soy suave aroma en la tierra, fulgor en el fuego, vida en todos los seres y austeridad en los ascetas.

La suavidad del aroma de la tierra se usa como una evocación, igual que la suavidad del sabor del agua. Pero la impureza en el olor y demás se debe al contacto con cosas particulares, efectos de la ignorancia de las personas en el mundo.

10. Sabe, Arjuna, que soy el germen eterno de todos los seres. Soy la inteligencia de los inteligentes y el valor de los valientes.

Soy la inteligencia (*budhi*), la capacidad de discernimiento de la mente, el poder para discernir (lo verdadero de lo falso)[6].

11. De los fuertes soy la fortaleza sin pasión ni apego. En todos los seres, descendiente de los Bhārata, soy el deseo que armoniza con la rectitud de vida.

6. Al referirse al discernimiento indica Śankara que no se trata de poder pensar o manejar conceptos, que es lo que habitualmente entendemos por mente (*manas*), sino de la capacidad de la mente intuitiva (*budhi*) para distinguir lo verdadero de lo falso, lo real de lo irreal directamente.

Soy esa fuerza que carece de todo deseo, necesaria únicamente para el mantenimiento del cuerpo, y no la fuerza mundana que ocasiona ambición y apego. Y entre las criaturas soy el deseo, deseo por el alimento, la bebida, etc., para sostener el cuerpo. Un deseo que no contradice la rectitud, que no se opone a los preceptos de las escrituras.

12. Y debes saber que de mí procede todo aquello de naturaleza armónica, apasionada o inerte. Yo no estoy en ello, pero ello está en mí.

«¡El mundo no me conoce, no conoce al Ser supremo, aunque soy por naturaleza el eterno, puro, inteligente y libre Ser de todos los seres, y vacío de atributos, soy la causa de la destrucción de la semilla del mal de la transmigración!». De esta manera Krishna manifiesta su pesar. Y ¿cuál es la causa de esa ignorancia del mundo? Eso es lo que se dice en el verso próximo:

13. El mundo entero, alucinado por esas naturalezas constituidas por las tres características[7], no me conoce a mí que estoy más allá de ellas, que soy inmutable.

No me conoce a mí, el imperecedero, el que está libre de los cambios de las cosas, del nacimiento, etc.[8].

¿Cómo puede superarse esa ilusión divina de Vishnu constituida por las tres naturalezas (*gunas*)? La respuesta se da en el siguiente verso:

14. En verdad es difícil ir más allá del poder divino de mi ilusión, creado por las distintas naturalezas. Sólo los que se refugian en mí lo transcienden.

Sólo aquellos que se refugian en mí, que soy el conocedor de esa ilusión, que soy su propio Ser, abandonando todos los actos religiosos y deberes, superan esa ilusión que mantiene alucinados a todos

7. Las tres *gunas* con cuya combinación se crean todas las cosas: equilibrio, pureza (*sattva*), movimiento, pasión (*rajas*) e inercia, torpeza (*tamas*).

8. Los cambios a los que hace referencia están determinados en la tradición védica. Son seis: nacimiento, continuidad, crecimiento, transformación, decadencia y muerte.

los seres. Quiere decir que aquéllos se liberan de las ataduras que produce el mundo fenoménico.

Si los que acuden a ti superan esa ilusión engañosa, ¿por qué no se refugian todos únicamente en ti? La respuesta es:

15. Los locos y perversos no acuden a mí porque el poder de la ilusión engañosa les arrebata el discernimiento y les induce hacia caminos perversos.
16. Cuatro entre los justos me adoran, Arjuna: los afligidos, los que buscan la verdad, los que buscan los bienes materiales, y los que ya han descubierto la verdad.
17. Entre todos ellos sobresale el sabio que se dedica con constancia y firmeza a la contemplación única. Porque Yo le amo tanto como él me ama a mí.

Es única su devoción, su contemplación, ya que se ha dado cuenta de que no hay nada más que adorar.

Es sabido que el Ser es querido. Y lo que se quiere mostrar aquí es que Krishna o Vāsudeva, que es el Ser del sabio, es querido para él. Y él, que ha descubierto la verdad al ser mi mismo Ser, el Ser de Vāsudeva, es también muy querido por mí. Entonces, ¿los otros tres tipos de personas, los afligidos, los que buscan la verdad y los que buscan los bienes terrenales, no son queridos por el Ser divino (por Vāsudeva)? Eso no puede ser. ¿Qué sucede entonces con ellos?

18. Todos ellos son nobles, pero el que ha descubierto la verdad es el mismo Ser. No lo considero diferente de mi Ser, ya que con mente firme está establecido en el camino que a mí conduce, la más elevada meta humana.

La persona con sabiduría es mucho más querida. En esto consiste la diferencia. ¿Por qué es así? Como respuesta dice Krishna:

Desde la contemplación de la verdad: Soy el Ser divino, no soy ninguna otra cosa, el sabio está establecido en el camino que conduce únicamente a mí y ha dedicado su vida a elevarse y avanzar por esa senda. Y Yo soy el Absoluto, el Brahman supremo, la más elevada meta humana[9].

9. La explicación que aquí da Śankara al amor mutuo de Krishna y el devoto que ha descubierto la verdad suprema es una síntesis de la esencia de la filosofía ve-

Y a continuación se vuelve a ensalzar al sabio:

19. *Al final de numerosos nacimientos, la persona con sabiduría llega a mí al tomar conciencia de que el Ser divino es todo. Rara vez se encuentra una persona tan elevada como ésta.*

Quien descubre esto es un ser elevado (*mahātmā*) y un ser tan excelso es incomparable, es difícil de encontrar entre los seres humanos, como ya se ha dicho[10]. La razón por la que no se suele descubrir que todo es en verdad el Ser (Vāsudeva) viene a continuación:

20. *Y aquellos a los que el deseo de los distintos objetos ha dejado sin sabiduría, sin discernimiento, recurren a las prácticas y la devoción de otras deidades*[11], *impelidos por la peculiar idiosincrasia de cada uno.*
21. *Cualquiera que sea la forma que el devoto pretenda dar a su adoración, si lo hace con fe, soy yo quien le infunde esa fe.*

Aunque las prácticas religiosas se hagan por ambición[12], la fe, que se expresa en la adoración de una forma particular de lo divino según su inclinación, yo se la infundo.

22. *Con esa fe la persona se dedica a adorar aquella forma de deidad y consigue los dones que desea. No obstante soy yo el único que se los doy.*
23. *Sin embargo, la recompensa que obtienen las personas de escasa inteligencia es muy limitada. Quienes adoran*

danta-advaita: al tomar conciencia de lo que es, el sabio se hace uno con lo contemplado. Es el Ser (*ātman*). Y el Ser que habita todos los seres es el Absoluto (*Brahman*).

10. En el verso 3 de este capítulo.

11. Las deidades o ángeles (*devas*) personifican diversas cualidades que el devoto, según su temperamento y condición, admira o desea adquirir. Se trata, pues, de un desarrollo psicológico que puede preparar para una mayor madurez en la sabiduría.

12. Las oraciones y demás prácticas religiosas comienzan por ser un acto de petición de lo que cada persona cree que necesita. Al madurar en la sabiduría, las necesidades desaparecen en la plenitud de la conciencia de unidad.

a las deidades van hacia ellas. Mientras los que me adoran a mí, a mí vienen.

Aquellas personas que carecen de discernimiento y tienen deseos se dedican a prácticas que tienen efectos limitados. Por eso las recompensas, los resultados que obtienen aquellos a los que les falta sabiduría son limitados, efímeros.

Aunque el esfuerzo que se necesita es el mismo en los dos casos, ellos no recurren a mí para alcanzar una recompensa ilimitada. Se encuentran desde luego en una condición lastimosa. Y en este asunto Krishna expresa su compasión.

¿Por qué no se refugian únicamente en mí?

24. *Aquellos a los que falta inteligencia desconocen mi estado eterno y trascendente y creen que tengo una forma manifiesta, aunque en verdad soy inmanifestado.*

Piensan así porque desconocen mi verdadera naturaleza. ¿Cuál es la razón de esa ignorancia? Enseguida se responde:

25. *Al estar cubierto por el velo que todo lo envuelve en ilusión*[13], *no soy manifiesto para todos. Y por eso el mundo que está engañado no me conoce a mí, que no tengo origen ni fin.*

Al estar cubierto por ese velo de la ilusión cósmica, el mundo no me conoce. Pero como esa ilusión es divina no obstruye el conocimiento de la divinidad que soy, el dueño de la ilusión, lo mismo que la magia de otro mago no tapa su conocimiento. Y por eso se dice:

26. *Conozco todos los seres pasados, presentes y futuros, Arjuna, sin embargo nadie me conoce a mí.*

«Nadie me conoce a mí», excepto quien es devoto mío y se refugia en mí. El resto no puede adorarme por no conocer mi verdadera

13. *Yoga-māya* incluye el conjunto de todas las cosas del universo vistas a través de la fuerza de representación, de interpretación del pensamiento divino. Es una ilusión cósmica (*māya*).

realidad[14]. ¿Cuál es el obstáculo que existe para conocer tu realidad, sabiendo que las criaturas que han nacido no te conocen? Anticipándose a esta pregunta Krishna dice:

27. *Por el error de la dualidad[15] que la atracción y el rechazo origina, toda criatura al nacer se engaña.*

¿Por qué se engañan? Para analizarlo en particular Krishna responde: Por el engaño de la dualidad. Esas atracciones y repulsiones que se oponen entre sí como el calor y el frío se refieren al placer, el sufrimiento y sus causas, son experimentados por todos los seres de dos maneras (opuestas), se llaman dualidad. Y engañan a todas las criaturas.

Cuando la atracción y el rechazo surge a partir de la experiencia de placer, dolor y sus causas, se elimina la sabiduría de los seres al producir un aturdimiento que impide la revelación de la verdad suprema, la verdad sobre la realidad del Ser. Ni siquiera el conocimiento sobre los objetos del mundo exterior puede darse en quien tiene la mente ofuscada por las emociones erróneas del apego y la aversión. No es necesario decir que el descubrimiento del Ser oculto, al tener tantos obstáculos, no se presenta en una persona por completo aturdida cuya capacidad de discernir se ha perdido a causa de las emociones.

Quiere decir que todas las criaturas que llegan a la existencia están predispuestas al error[16]. Por tanto todas las criaturas, engañadas con su inteligencia ofuscada por el error de la dualidad, no me conocen, no conocen al Ser. No me adoran, no me contemplan como su propio Ser. ¿Quiénes son los que, libres del error de dualidad, te conocen y te contemplan como el Ser, según las escrituras? Para ir encontrando ese sujeto por el que nos estamos preguntando se ha dicho:

14. El descubrimiento de la verdadera realidad, de lo que es, del Ser lleva a la contemplación, a la adoración de su presencia. Antes de ese descubrimiento se adora un concepto de Dios o una representación simbólica con formas y características humanas.

15. La dualidad mental, al objetivar la realidad, proyecta los pares de opuestos que provocan emociones de apego y aversión cuando se consideran reales. Aquí se presenta el movimiento inverso. Śankara en su comentario no hace diferencia de los dos momentos, el de los opuestos y el de la dualidad.

16. Este error como predisposición de la mente, condicionada ya por el pasado de las vidas humanas, podría corresponder al llamado en la tradición cristiana «pecado original» si eliminamos del término el matiz de culpabilidad.

28. *Sin embargo, los justos, los que realizan buenas acciones, los que ya no tienen faltas y están libres de la ilusión de dualidad, me adoran con firme convicción.*

Los que están firmes en su convicción, porque tienen la evidencia de que la realidad suprema es así y no de otro modo, me adoran, me contemplan a mí, el Ser supremo.

29. *Los que se esfuerzan por refugiarse en mí, para llegar a estar libres de la decrepitud y la muerte, conocen al Ser absoluto (*Brahman*), al Ser individual (*ātman*) y conocen todo lo que se refiere a las obras y sus efectos.*

Conocen al Ser absoluto, *Brahman*, al Ser supremo. También conocen todo acerca del Ser individual, *adhyātma*, esa oculta identidad de los humanos. Y saben todo sobre las obras *karma*.

30. *Aquellos que saben que existo en los planos físicos, en los divinos y en las ceremonias religiosas, al contemplarme, me conocen también en el momento de la muerte.*

VIII

LA SENDA HACIA LO ABSOLUTO IMPERECEDERO

En el texto «... conocen al Ser absoluto, al Ser individual» Krishna crea un espacio para las preguntas de Arjuna que aquí se expresan:

Arjuna dijo:

1. Dime tú que eres el mejor de los hombres, ¿qué es lo Absoluto?, ¿qué es la entidad individual?, ¿qué es la acción?, ¿qué es lo que se dice habita en lo físico?, ¿qué es lo que se dice habita en lo divino?
2. Krishna: ¿quién está en los sacrificios?, ¿quién sostiene este cuerpo? ¿cómo habita en él? Y en el momento de la muerte ¿cómo te ven aquellas personas de mente contemplativa?

Krishna respondió:

3. Lo Absoluto es lo imperecedero y el mismo Ser en el hombre es lo que se llama entidad individual. Acción es la ofrenda que origina todo lo que existe.

El Inmutable, el que no perece, es el Ser supremo. Esto concuerda con aquel texto upanisádico que dice: «Bajo la poderosa ley del Inmutable, ¡oh Gārgī!» (Br. Up. III, 8, 9). La sílaba *Aum* no se acepta aquí con el sentido de simple letra[1], porque más adelante (v. 13) se

1. *Aksara* significa literalmente «letra». Pero aquí tiene el sentido de lo Imperecedero (*na ksarati*).

dice: «Pronunciando la sílaba *Aum,* lo Absoluto...». Además el adjetivo supremo o imperecedero es más adecuado para lo Absoluto. La entidad individual es la existencia del mismo Absoluto en cada cuerpo como su ser oculto. El *adhyātman* es el ser que habita el cuerpo y que en definitiva es el supremo Absoluto. El sacrificio que consiste en derramar las ofrendas se llama acción (*karma*). Las causas de la existencia de todas las cosas están ahí. De esa fuente surgen todos los seres, los que se mueven y los inmóviles originados a través del proceso sucesivo de la caída de las lluvias[2].

4. Lo que habita en lo físico es la entidad perecedera, y lo que habita en lo divino es el espíritu.

El espíritu (*purusah*) se emplea con el significado de lo que penetra todas las cosas o lo que mora en cada corazón. Es la Vida total (*Hiranyagarbha*), que reside en el sol y sostiene los órganos vitales (externos e internos como la mente) de todas las criaturas. Es la entidad que habita en el plano divino.

«El sacrificio es en verdad Vishnu» (Tai. Sam. I, 7, 4). Yo mismo, que soy Vishnu, soy esa entidad de los sacrificios, la misma que penetra en el cuerpo. El sacrificio está íntimamente relacionado con el cuerpo porque con él se efectúa. Por eso se dice que penetra en él.

5. Y en el momento de la muerte, el que al abandonar el cuerpo sólo piensa en mí[3], penetra en mi estado de Ser. De eso no hay duda.

No hay ninguna duda acerca de esto, respecto a si llega a mí o no[4]. Esta regla no se aplica únicamente a mí.

6. Hijo de Kuntī, si en los últimos momentos alguien abandona el cuerpo mientras piensa en cualquier otra entidad, por haberla tenido siempre en su pensamiento, hacia ella se encamina.

2. Esta misma idea se encuentra en III, 14, 15.
3. Es evidente que en el Ser no se puede pensar, porque no es un objeto de pensamiento. Por eso aunque se utilice esa palabra debe entenderse «el que me contempla», si Krishna es el Ser.
4. La única duda que quizá nos pueda quedar a los lectores es si el estado llamado «realidad de Vishnu» es un cielo para los devotos de la divinidad. O si «llegar

Estará absorto en aquella entidad en la que tenga habitualmente su pensamiento.

Y teniendo en cuenta que los últimos pensamientos son la causa de la adquisición del siguiente cuerpo...

7. Por tanto piensa en mí en todo momento y lucha. Sin duda al mantener en mí tu pensamiento y tu inteligencia llegarás a mí.

8. Pārtha (Arjuna), aquel que con una práctica constante de la mente se dedica a la contemplación sin distraerse en nada más, llega al espíritu supremo que se encuentra en la región resplandeciente.

Según las instrucciones de los maestros y las escrituras, la práctica del yoga consiste en la repetición del mismo pensamiento sin interrupción de ninguno otro. En ella la mente del yogui se absorbe en el propio ser, no se distrae con ninguna otra cosa, no tiene la inclinación a ir hacia otro objeto. Y así se llega al supremo espíritu, que se encuentra en la región resplandeciente, en la órbita solar. Y ¿hacia qué clase de espíritu se va? La respuesta es:

9. Aquel que medita en el Omnisciente, en el Eterno, en el que dirige y dispensa todo, más sutil que lo más sutil y sin embargo soporte del universo, el de inconcebible forma, resplandeciente como el sol que brilla más allá de la oscuridad, llega a él.

Su forma, aunque existe por siempre, es tal que nadie la puede concebir. Resplandece como el sol. Y se manifiesta como conciencia eterna. Lo mismo que brilla el sol; más allá de la oscuridad, brilla ella allende la ignorancia.

10. En el momento de la muerte, si se fija la energía vital en el entrecejo[5], con la mente imperturbable, con devoción y con intensidad, se llega al luminoso espíritu.

a mí» es llegar al Ser, última realización humana, ya que quien habla, Krishna, lo hace en nombre del Ser mismo.
5. En el centro sutil llamado *ājñā*, donde la visión dual del pensar puede deshacerse en la unidad.

Tras poner la mente bajo el dominio del loto de la cabeza[6], y elevando la energía vital a través del nervio ascendente, adquiriendo control gradualmente sobre (los elementos naturales como) la tierra y demás, y después de fijar la energía vital entre las dos cejas, sin perder la atención, con una mente imperturbable, el yogui, que tiene esta comprensión, devoción, amor profundo, y el poder de la concentración del yoga, esa fuerza que consiste en equilibrio mental, el cual se produce por el poder de la absorción en la mente contemplativa, llega al resplandeciente y supremo espíritu descrito como «el Omnisciente, el Eterno...»

Krishna, el Señor, habla una vez más del Absoluto al que se puede llegar por el proceso que se ha establecido y que se describe mediante las características «que han declarado los que conocen los Vedas»:

11. Ahora te revelaré en pocas palabras la inmutable meta que los versados en los Vedas han declarado. A ella se encaminan quienes tienen autocontrol y están libres de apego. Es la meta de los que llevan una vida de continencia.

Los que conocen los Vedas, los que saben cuál es su propósito hablan de esta meta como contraria a toda calificación o atributo: «No es ni grande ni pequeña» (Br. Up. III, 8, 8), de acuerdo con el texto upanisádico: «Oh Gārgī, los que conocen lo Absoluto dicen que lo Inmutable es esto» (*ibid.*). En ella se hayan los que han llegado a la completa realización.

El próximo verso comienza con: «Venerable Señor, ¿qué mundo ganan en realidad aquellos entre los humanos que se dedican a meditar en la sílaba *Aum*, y entran en ese bello camino hasta la muerte?».

Y se le responde: «Buscador de la verdad, el Absoluto que se conoce como inferior y superior no es sino ese Aum» (Pr. Up. V, 1, 2). Eso se afirma en: «Y cualquiera que medite en el espíritu supremo con la ayuda de esta sílaba *Aum*, que posee tres letras, será elevado al mundo de Brahmā por el mismo mantra» (Pr. Up. V, 1, 5). Y comenzando con «Dime que es lo que ves, diferente de la virtud y del vicio», se afirma: «Te revelaré en pocas palabras aquella meta

6. El último centro sutil o *chacra*. Se compara a una flor de loto de múltiples pétalos, y se localiza por encima de la cabeza, fuera ya del esquema corporal.

que todos los Vedas proclaman al unísono, aquella por la que se ha hablado de todas las austeridades, la que esperan los que llevan una vida de pureza y continencia, es ésta: *Aum*» (Ka. Up. I, 2, 14-15). En las citas anteriores la sílaba *Aum* de la que se trata se presenta como un nombre del Absoluto e incluso como un símbolo, para meditar, para llegar al Absoluto aquellas personas con poca o mediocre inteligencia, ya que conduce a la liberación en el transcurso del tiempo. También aquí esta meditación en *Aum*, tal como se ha afirmado, es un medio para llegar al supremo Absoluto (*Brahman*), en la introducción: «(El que medita en) el Omnisciente, el Eterno» y en: «(Te revelaré con pocas palabras la inmutable meta) que los versados en los Vedas declaran». Y conduce a la liberación en su debido tiempo. Se ha hablado de ella al referirse a la inclinación al yoga e incluso a lo que está conectado directa o indirectamente con ello. Por este motivo el texto siguiente comienza así:

12. Una vez controladas las puertas de la percepción, retirada al corazón la mente y fija la energía vital en la cabeza, se mantiene en la práctica firme del yoga.

Con la mente controlada, elevar a través del nervio, a partir del corazón, la energía vital y fijarla allí. Y continuar en la firmeza de la práctica yóguica para hacerla estable.

13. Pronunciando la sílaba Aum, *lo Absoluto, con el pensamiento puesto en mí, al partir y dejar el cuerpo, alcanza la meta suprema.*

Se especifica qué partida es, pues la salida del ser individual se produce al abandonar el cuerpo, y no mediante la destrucción de su propia realidad. Haciéndolo así, mientras se pronuncia la sílaba *Aum* (Om), que es el nombre de lo Absoluto, y pensando en mí, en Dios evocado en dicha sílaba, se alcanza la suprema meta.

14. El yogui que es constante en sus prácticas y se mantiene en contemplación recordándome sin interrupción por mucho tiempo, llega con facilidad a mí.

Sin interrupción quiere decir sin descanso. Y con larga duración. No se trata de practicar seis meses o un año. ¿Cuánto tiempo?

Quiere decir que me recuerda, que recuerda al Ser divino durante toda su vida y constantemente. Para un yogui así es fácil llegar a mí. Teniendo esto en cuenta, se debe mantener la mente en contemplación, absorta en mí (en el Ser) y en nada más. Y ¿qué sucede cuando se me alcanza fácil? La respuesta viene enseguida: «Escucha lo que sucede cuando se llega fácil a mí».

15. Después de llegar a mí, a Dios, esos elevados seres ya han alcanzado la más alta perfección y no renacen en este mundo transitorio que es morada de dolor.

Sin embargo los que no llegan a mí vuelven una y otra vez.

Y ¿aquellos que llegan a otra entidad distinta de ti tienen que regresar a este mundo? La respuesta es:

16. Todos los mundos, Arjuna, incluso el de Brahmā[7]*, están sujetos al renacimiento. Pero no hay nacimiento y muerte, hijo de Kuntī, después de llegar a mí.*

¿Por qué todos los mundos juntos, con la región de Brahmā, están sujetos al retorno? Porque están limitados por el tiempo. ¿Cómo?

17. Los que conocen el día y la noche saben que el día del Creador dura mil edades[8] *y su noche otras mil.*

¿Quiénes son los que saben esto? Krishna dice: Los que conocen el día y la noche, las personas que saben cómo son las medidas del tiempo. Y los mundos, al estar limitados por el tiempo, están sujetos al retorno.

¿Qué sucede cuando el día y la noche del Creador comienza?

18. Al amanecer el día lo manifestado surge de lo inmanifestado. Y al llegar la noche todo se disuelve de nuevo en lo inmanifestado.

7. El mundo de Brahmā es el ámbito de la conciencia cósmica y el cielo de los que siguen senderos devocionales. Brahmā corresponde al dios al que se dirigen las oraciones de todas las religiones, al Creador.

8. Las edades son los *yuga* en la tradición hindú. Y un *yuga* consta de 4.320.000 años. Hay cuatro edades o *yugas:* la edad de oro (*krita* o *satya-yuga*), la edad de plata (*treta-yuga*), la edad de bronce (*dwāpara-yuga*) y la edad de hierro (*kali-yuga*), la actual, que empezó hace 5.000 años.

Al amanecer, cuando el Creador, Brahmā, despierta, todas las cosas, todo lo que ha llegado a la manifestación, las criaturas que se mueven y las inmóviles, surgen de lo inmanifestado.

Avyakta, lo Inmanifestado, es el estado de sueño profundo del Creador. Y cuando llega la noche, en el momento en que el Creador, Brahmā, se duerme, se disuelven todas las cosas manifestadas en el mismo Inmanifestado que hemos nombrado antes.

Para evitar el problema de la disolución de algunos resultados malos y la destrucción de los buenos, para que el sentido de las escrituras que se refiere a la atadura y la liberación se exprese, y para propiciar el desapego del mundo, habla Krishna. Y teniendo en cuenta los seres que perecen tras haber nacido una y otra vez, bajo la influencia de los efectos acumulados de sus actos originados en los males como la ignorancia, etc.[9], Krishna dice:

19. Esa multitud de seres, tras haber nacido una y otra vez, desaparecen a pesar suyo al llegar la noche. Y vuelven a la vida al apuntar el día.

Multitud de seres, los que se mueven y los inmóviles, que existían en el primer ciclo de creación, desaparecen de repente a pesar suyo, sin libre elección al llegar la noche (del Creador). Y vuelven a la vida también a pesar suyo, al volver el día.

20. Pero aparte de esa existencia está la Realidad inmanifestada eterna que no perece al destruirse todos los seres.

Distinta, aparte de (la existencia) nombrada antes, es decir, de lo inmanifestado. La palabra «pero» hace referencia a la distinción entre lo inmutable, de lo que se hablará a continuación, y lo manifestado[10]. Aquí la Realidad, lo Absoluto se llama Inmutable. A pesar de esa diferencia hay características similares. Para evitar la confusión Krishna dice: Lo que tiene diferentes atributos, lo que es inmutable por estar más allá del campo de los órganos sensoriales y la mente se ha dicho que es distinto. ¿De qué es distinto? De lo In-

9. Hay cinco clases de males según las enseñanzas tradicionales hindúes, y son: la ignorancia, el egoísmo, el apego, la aversión u odio y la adhesión a la vida.

10. La diferencia está entre lo manifestado e inmanifestado en la temporalidad y Aquello que no es del tiempo, lo eterno, a lo que se da el nombre de «lo Inmutable».

manifestado descrito antes, de lo que es semilla[11] de todos los seres y se caracteriza por la ignorancia (*avidyā*).

Cuando todos los seres perecen, empezando por el mismo Creador (Brahmā), aquello no perece.

21. Aquello inmanifestado, lo Inmutable, es la meta suprema. Es mi sublime morada y quienes llegan a ella no retornan jamás.
22. A ese Espíritu supremo, en quien están incluidos todos los seres y que penetra todas las cosas, se llega por la devoción única.

(A ese Espíritu) se llega por la única devoción que es consecuencia del conocimiento de la verdad. «El camino del Norte» es el que siguen los yoguis para llegar a Brahman, los yoguis que superponen la noción de lo Absoluto a la sílaba *Aum*, los que, destinados a conseguir la liberación, están establecidos en ese camino. Y en el verso siguiente se expresa esta determinada idea. La descripción de «El camino del retorno» es para ensalzar el otro camino, el de «La partida del ser»[12].

23. Ahora te revelaré, príncipe de la dinastía Bhārata, en qué momento parten de este mundo los yoguis que ya no retornan y en qué momento lo hacen los que aún regresan.

Por *yogīs* entendemos las dos clases que existen: los yoguis (de meditación) y los yoguis de obras (religiosas). Pero los últimos sólo se pueden considerar yoguis por aquella descripción de: «... el conocimiento de la verdad para la persona contemplativa (y el de las obras para la persona activa)» (III, 3). Respecto a este momento Krishna dice:

24. Los que conocen a Dios, a Brahman, van a él al abandonar el cuerpo, siguiendo el sendero del fuego, de la luz, del momento del día, de la quincena de la luna creciente y del solsticio septentrional.

11. El ámbito de las causas en potencia para existir.
12. En los versos 25 y 24, respectivamente.

Como la expresión «bosque de mangos» significa un lugar donde los árboles de mangos son numerosos, así la expresión «en qué momento» y «qué momento» (v. 23) se utiliza porque abundan (las deidades que presiden el tiempo). Y, también, el momento del día. La quincena de la luna creciente se refiere a la deidad que preside esa luna. Los seis meses del solsticio del Norte significan la deidad que preside ese camino. Ése es el principio interpretativo que se ha seguido en todos los lugares[13].

Las personas que siguen este camino son los que conocen al Brahman, los que practican la meditación en el Brahman (condicionado)[14] van a Brahman al morir. Se entiende que llegan a él por etapas. Según los textos upanisádicos: «Su energía vital no se va» (Br. Up. IV, 4, 6). No hay nadie que vaya o vuelva, porque aquellos (seres) están ya establecidos en una total realización que es el acceso a la liberación inmediata. Al tener sus mentes disueltas en Brahman (condicionado), están unificados, identificados en él.

25. Los yoguis que (al morir) siguen el camino del humo, de la quincena de la luna menguante y del solsticio meridional llegan sólo a la luz de la luna y luego retornan.
26. Los dos senderos de este mundo, el luminoso y el oscuro, se consideran permanentes. Por el primero van los que no retornan, por el segundo, los que vuelven otra vez.

De estos dos senderos del mundo, el luminoso y el oscuro, el claro lo es porque revela el conocimiento verdadero, y el oscuro porque no lo revela. Y se consideran permanentes porque permanente es el mundo. Los dos caminos se presentan a aquellos que están capacitados para descubrir el conocimiento verdadero o para las ceremonias y deberes religiosos. No son para cualquiera.

27. Ningún yogui que conozca esos dos caminos resulta engañado. Por eso, Arjuna, manténte con firmeza en la práctica del yoga en todo momento.

Escuchemos (en el verso siguiente) la grandeza de ese yoga, dice Śankara.

13. De este libro y de los demás textos vedánticos que Śankara comenta: los *Brahma-Sūtras* y los *Upanisad*.
14. Dios con atributos o mente cósmica. No lo Absoluto incondicionado.

28. Al conocer esto el yogui va más allá de los efectos de los actos correctos según la declaración de los Vedas, los estudios védicos, las austeridades, las obras de caridad, y se encamina al estado supremo originario.

Llega al estado supremo, estado divino y originario, la causa que está en el principio, Brahman, comenta Śankara.

IX

EL MISTERIO DEL CONOCIMIENTO DE LA VERDAD

El yoga que está en relación con la práctica de la concentración mental (*dhārana*), que se realiza a través del nervio *susumnā,* se ha explicado en el capítulo ocho, junto con disciplinas complementarias. Y se señaló su efecto de no retornar (a este mundo). De hecho es la toma de conciencia del mismo Brahman mediante un proceso de tiempo, al llegar al fuego, etc. Si tenemos en cuenta esa relación surge una duda: ¿a la liberación se llega sólo por ese proceso o hay otro? Para disipar esa duda, Krishna dice:

1. A ti, Arjuna, que tienes fe, te revelaré esto, el gran misterio del conocimiento de la verdad junto con la manera de vivenciarlo[1]*. Cuando lo hayas comprendido quedarás libre del mal.*

Krishna pronuncia la palabra «esto» para indicar como un hecho presente de inmediato el descubrimiento de lo Absoluto, del que se hablará y del que ya se trató en capítulos anteriores.

¿De qué se trata? El gran secreto, el misterio es el conocimiento de la verdad total, la manera directa de liberarse tal como se encuentra en los Upanisad y la tradición: «... el Ser divino (Vāsudeva) es todo» (VII, 19), «El Ser es en verdad todas las cosas» (Ch. Up. VII, 25, 2), «Uno sin segundo» (Ch. Up. VI, 2, 1). Y también se en-

1. *Jñana*, el conocimiento de la verdad (la no-dualidad); *vijñana*, la vivencia de esa verdad (el estado no-dual).

cuentra en textos upanisádicos como: «Por otra parte, los que creen que esto es de otra manera, se rigen por una ley diferente y pertenecen a los mundos que están sujetos a la decadencia» (Vh. Up. VII, 25, 2).

2. *Ésta es la soberana sabiduría y también el misterio soberano, la santidad suprema, la toma de conciencia directa, inmediata, lo que es en realidad religioso y fácil de practicar, aquello que dura por siempre.*

Éste es el conocimiento soberano, el rey entre todas las ciencias, porque tiene gran cantidad de consecuencias que dimanan de él. El conocimiento de lo Absoluto es la más brillante[2] entre todas las enseñanzas.

Es, por tanto, el soberano, el profundo misterio, rey de todos los misterios, el de mayor santidad. El conocimiento sobre la verdad de lo Absoluto es el más importante porque santifica todo al purificarlo (por su verdad). Y ¿qué más puede decirse de su poder santificador si reduce a cenizas en un momento todos los efectos correctos e incorrectos junto con sus raíces acumuladas en cientos de nacimientos?

Además se conciencia directa e inmediatamente como plena felicidad. Aunque posea muchas cualidades, algo puede ser contrario a la rectitud religiosa. El conocimiento del Ser no se opone a ella, no se opone a la ley religiosa universal (*dharmayam*). Aun así, podría resultar difícil de llevar a la práctica. Por eso Krishna señala que es fácil de practicar como lo es el conocimiento de la distinción entre piedras preciosas. Vemos habitualmente que las acciones que requieren poco esfuerzo y se hacen con facilidad tienen escasos efectos, mientras que las que son difíciles de realizar conllevan grandes resultados. Así aparece la contingencia de que estas (obras) se acaban cuando sus efectos se terminan. Por eso Krishna dice que esta (verdad) es imperecedera. Desde el punto de vista de los resultados se constata que no perecen como lo hacen los resultados de las obras. Por todo ello el conocimiento del Ser debe valorarse en alto grado.

3. *Arjuna, destructor de los enemigos, las personas que no tienen conciencia de esta ley de la verdad dan vueltas y*

2. Utiliza aquí Śankara la analogía entre la raíz *rājā*, rey, soberano, y la raíz *rāj*, brillar.

vueltas sin llegar hasta mí, por los caminos de la vida y la muerte.

Los que no tienen fe en la ley de la verdad y en sus efectos, los que están llenos de culpas y se refugian en las enseñanzas de magia, los que consideran el cuerpo como si fuera el Ser y se deleitan en las experiencias sensoriales, ésos dan vueltas y vueltas, en el camino de la transmigración (*samsāra*), acosados por la muerte, el camino que conduce a los infiernos, a los nacimientos como criaturas bajas. Dan vueltas por esos ciclos sin llegar a mí, sin llegar a Dios. Y no se trata sólo de que no lleguen a mí, sino que (vagan) sin adquirir siquiera la devoción, que es una de las disciplinas (*sādhana*) que conducen hasta mí.

Una vez conseguida la atención de Arjuna, mediante el discurso anterior, Krishna dice:

4. *El mundo entero está interpenetrado por mí, en mi forma invisible. Todos los seres están en mí, aunque yo no esté en ellos*[3].

Todos los seres desde el Creador (Brahmā), hasta una brizna de hierba, están en mí, están establecidos en esa forma inmanifestada. Porque las cosas no creadas que no tienen ser (o realidad) pueden concebirse como objetos de uso práctico. Y los seres que tienen su realidad a través de mí, que soy su Ser, están en mí. Y se dice que están establecidos en mí. Soy el Ser de esas criaturas. Por eso a personas de poca comprensión puede parecer que yo habito en ellas. Pero yo no estoy dentro de ellas, no estoy en las cosas creadas. No estoy en contacto con ningún objeto. Soy sin duda la esencia profunda de todo, hasta del espacio. Porque lo que no está en contacto con ninguna cosa no puede estar contenido en un receptáculo. Por este motivo no estoy en contacto con nada[4].

5. *En verdad los seres no habitan en mí. Contempla el misterio de la unidad divina. Aunque soy fundamento y origen de todos los seres, mi Ser no está contenido en ellos.*

3. La Realidad es sagrada, tal como la describe Krishna, porque es holística. Así todos los seres están en la unidad de conciencia, tanto si lo han descubierto como si no. Pero, además, lo Real es transcendente, transciende las limitaciones de los individuos que no son sino limitaciones de visión. Por eso no está en ellos.

4. O, lo que es lo mismo, no soy relativo, relacional, lo incluyo todo como Absoluto. Y ¿dónde podría estar contenido lo Absoluto que es infinito, ilimitado?

Contempla mi yoga divino, mi actuación, mi realización, mi verdadera esencia. También los textos upanisádicos muestran esta falta de relación (del Ser), que se debe a que está libre de contacto: «Desapegado, (el Ser) no está ligado a nada» (Br. Up. III, 9, 26). Contempla este misterio asombroso: soy el fundamento de los seres y sin embargo permanezco desapegado de ellos, mi Ser no está contenido en los seres. Como se ha explicado antes por lógica, no hay posibilidad de que el Ser esté contenido en los seres.

¿Cómo es que decimos: «Él es mi Ser»? Siguiendo la manera humana de entenderlo, una vez separados los agregados de cuerpo y demás (del Ser) y superpuesto el yo en ellos, dice «mi Ser» Krishna. Pero eso no quiere decir que Krishna, según el pensamiento ignorante de los mortales, considere al Ser diferente de sí mismo. Yo soy el origen de los seres, el que les da el nacimiento y los alimenta.

En los dos versos siguientes, para establecer el tema por medio de una metáfora, Krishna dice:

6. Comprende que lo mismo que el viento se mueve en todas direcciones y está siempre presente en el espacio, todos los seres están en mí.
7. Al final de un ciclo, hijo de Kuntī, todos los seres regresan y se disuelven en mi naturaleza inferior. Y al comenzar un nuevo ciclo yo los vuelvo a proyectar.
8. Con el dominio de mi naturaleza inferior proyecto una y otra vez la totalidad de los seres que no tienen ningún poder por sí mismos, según su propia naturaleza.

En ese caso tú, el Ser supremo, que diriges la multitud de los seres distintamente, ¿no estarás en relación con lo bueno y lo malo por esta actividad?

Krishna responde de esta manera:

9. Sin embargo, Dhanañjaya[5]*, esas acciones no me atan. Permanezco desapegado cual observador indiferente.*

Deducimos de esto que, aunque se trate de cualquier persona (y no del Ser supremo), el no tener la creencia de Ser el que actúa y el estar desapegado de los resultados son las causas de estar libre de ataduras. Por el contrario, el necio, como el gusano de seda, se ata al actuar.

5. *Dhanañjaya*, «el que atesora riquezas», es el sobrenombre que se da aquí a Arjuna.

En el texto anterior se daba una contradicción al afirmar: «Permanezco ajeno, indiferente» y «proyecto la totalidad de los seres». Para disipar esta duda dice Krishna:

10. Vigilada por mí, la naturaleza produce el universo de cosas móviles e inmóviles. Y así, hijo de Kuntī, el mundo sigue girando.

En este sentido encontramos un texto védico que dice: «Es la divinidad única, escondida en todas las criaturas, el ser interno que todo lo penetra. Es el ser de todo, el que impulsa las obras, el testigo que todo lo contempla. No tiene atributos. Es la conciencia incondicionada» (Sv. Up. VI, 11).

Por esta vigilancia, el universo, con todas las cosas móviles e inmóviles, y todo lo manifestado e inmanifestado, gira bajo cualquier condición. Todas las actividades del mundo que se pueden expresar como: «Yo como, yo veo, oigo, experimento felicidad o sufrimiento, haré esto con ese propósito, conoceré aquello», etc., aparecen porque son objetos de conciencia. Están en la conciencia y terminan en la conciencia misma. Este hecho se revela en versos como: «Él, que es testigo de todo esto, está en el supremo cielo» (Rg. Nā. Su. X, 129, 7; Tai. Br. II, 8, 9). De esto se deduce que no hay ninguna conciencia fuera de la divinidad única que es testigo de todo como conciencia absoluta. Y en realidad no está en contacto con ninguna clase de experiencia. Por tanto, no hay ningún sujeto que experimente. A partir de aquí la pregunta: ¿qué propósito tiene esta creación? y su respuesta no tienen sentido, lo que está de acuerdo también con el texto védico: «¿Quién conoce (Aquello) en verdad?, ¿quién puede hablar de ello aquí?, ¿de dónde ha venido?, ¿de dónde viene esta diferenciada creación?» (Rg. III, 54, 5 y X, 129, 6). También Krishna lo ha afirmado: «... La Verdad permanece encubierta por la ignorancia, por lo que las criaturas están confundidas» (V, 15).

11. Los ignorantes no conocen mi naturaleza superior, el Ser supremo de todas las criaturas. Y al tomar un cuerpo humano me desprecian.

(Me menosprecian algunos) cuando actúo apoyado en un cuerpo humano. Y como consecuencia de ello, por ese continuo desprecio suyo, esos desgraciados van a su perdición. ¿De qué manera?

12. Al albergar varias esperanzas, al ser vanos en sus obras y de vano e insensato entendimiento, participan de la engañosa disposición de los seres malévolos.

La disposición engañosa de los seres malévolos o demoníacos es la de aquellos que consideran el cuerpo como su Ser. Esto conlleva una inclinación habitual a actuar con crueldad, es decir, a destruir, destrozar, beber y comer en exceso, robar y enriquecerse a costa de los demás. Es lo que afirma la tradición upanisádica en: «Los mundos a los que van los que destruyen su Ser» (Īś. Up. 3)[6].

13. Sin embargo los seres nobles, que participan de la naturaleza divina, con la mente en equilibrio, me adoran, porque saben que soy el origen inmutable de todos los seres.
14. Glorificándome incesantemente, y esforzándose, las personas de decisión firme se rinden ante mí y me adoran con gran devoción.
15. Algunos me adoran mediante el acto sacrificial del descubrimiento de la unidad. Otros que sólo ven la multiplicidad me adoran bajo distintas formas o también me adoran en todas las cosas.

Hay quien sólo me adora mediante el sacrificio del conocimiento de la unidad que es el conocimiento del mismo Dios como sacrificio. Ese conocimiento consiste en tomar conciencia de la más elevada verdad: que Dios, el Absoluto, Brahman, es en realidad único. Contemplando esa verdad me adoran[7]. Otros me adoran en diferentes formas como la del sol o la luna. Lo hacen pensando que Vishnu, Dios, existe en distintas formas, como la del sol. Y otros me adoran

6. El verso 3 del Īś. Up. completo es: «Sin sol, envueltos en ciega oscuridad, están los mundos a los que van al dejar este cuerpo los que destruyen su Ser».

7. La contemplación de la verdad de la unidad de conciencia conduce directamente a la disolución del contemplador y lo contemplado en el contemplar mismo. Y es el fin del adorador que se integra en lo adorado, en Dios.

pensando que Dios es múltiple en sus formas y su cara está en todas las cosas, que es el espíritu cósmico que existe de variadas maneras. De distintos modos adoran al espíritu cósmico cuya cara se encuentra en todas las cosas.

Si la adoración se hace de muchos modos diferentes, ¿cómo es que a ti sólo adoran? Krishna dice:

16. Yo soy el sacrificio védico y tradicional, los alimentos ofrecidos, las plantas que curan, soy el canto sagrado, soy la ofrenda, soy el fuego y soy el acto mismo del ofrecimiento.

Se puede entender el primer alimento como general para toda criatura y el segundo como medicina para curar las enfermedades.

17. Soy el padre de este mundo, soy la madre, el antepasado y el creador. Soy la Verdad que ha de ser conocida, soy el que todo lo purifica, la sílaba Aum *y los tres Vedas.*
18. Soy el fruto de las obras, el que a todo sustenta, el testigo vigilante, la morada, el refugio, el amigo. Soy el origen, el fin y el fundamento de todas las cosas, su tesoro y su semilla imperecedera.

Soy la semilla imperecedera, causa del crecimiento de todo lo que germina. Y es imperecedera la semilla porque se mantiene mientras dura el mundo. En verdad nada brota, nada nace sin una semilla. Y como la creación se percibe como algo continuo se comprende la continuidad de la semilla. Además...

19. Soy quien da calor y quien retiene o hace caer la lluvia. Soy la inmortalidad y la muerte, Arjuna, yo soy la existencia y la no-existencia.

Yo soy la existencia (*sat*), el efecto que está en relación con sus causas, lo que se opone a la no-existencia (*asat*)[8]. No es que Dios sea en sí mismo no-existencia, ni que el efecto y la causa existan y no

8. Cuando comienza la manifestación todo surge a partir de la relación causa-efecto. Y ésta es la existencia, la realidad relativa que crea la conciencia dual. Antes de la manifestación todo está en estado potencial en la conciencia una, no hay causalidad ahí. Y ésa es la no-existencia.

existan[9]. Aquellas personas que saben cómo meditar en mí mientras me adoran según las distintas maneras de realizar los sacrificios descritos anteriormente y me contemplan como uno o como múltiple, se acercan a mí según las distintas concepciones que de mí tienen.

20. Quienes están versados en los Vedas, beben la bebida sagrada y se purifican de sus culpas, oran y me ofrecen sacrificios para ir al cielo. Y al llegar al lugar donde habita el rey de los dioses como resultado de su rectitud, disfrutan los placeres de los dioses.
21. Después de haber disfrutado el vasto mundo celestial, agotados ya sus méritos, vuelven a este mundo humano. Porque los que siguen los ritos y deberes prescritos en los Vedas y están deseosos de placeres alcanzan sólo un estado transitorio.
22. Sin embargo a aquellos que se identifican conmigo, que meditan y me adoran en todas partes, les aseguro lo que les falta y les preservo lo que ya poseen.

Hay que tener en cuenta que quien tiene la sabiduría es el mismo Ser[10]. Así es como lo veo (como lo ve Krishna) y «... yo le amo tanto...» (VII, 17). Por tanto aquéllos llegan a ser mi propio Ser y además son queridos para mí. Y Dios, a aquellos que le adoran, ¿no les otorgará lo que les falta y protegerá lo que tienen? Con certeza lo hará. Pero la diferencia radica en lo siguiente: los que se dirigen a él se esfuerzan para su propio provecho, para conseguir lo que les falta y proteger lo que tienen. Mientras que aquellos que son conscientes de la no-dualidad no hacen ningún esfuerzo ni cálculo para adquirir lo que no tienen y proteger lo que tienen. En realidad no desean nada para ellos mismos ni en vida ni en muerte. Han puesto su seguridad, su refugio, únicamente en Dios. Y por eso el mismo Dios procura lo que les falta y protege lo que tienen (no ellos)[11].

9. Śankara quiere decirnos que Dios, en cuanto es lo Absoluto, está más allá de la existencia relativa y la causalidad, que es la relación con que se estructura la manifestación. Lo Absoluto, al ser no-dual, transciende los opuestos, por lo que no es tampoco no-existencia.

10. Como la realidad es pura conciencia, descubrir el Ser es serlo. Y eso es sabiduría. Tener una representación intelectual del Ser es algo distinto.

11. Señala aquí con toda claridad Śankara la inmensa diferencia que existe entre la oración y el cumplimiento de las normas religiosas desde la ignorancia de la

Si tú mismo eres la divinidad, los dioses ¿por qué en vez de adorarlos no te adoras a ti mismo (a tu propio Ser)?

23. Incluso aquellos que adoran con fe otras divinidades, a mí es a quien adoran, hijo de Kuntī, aunque de manera equivocada.
24. Yo soy el Dios de todo sacrificio y soy el experimentador. Pero ellos no me conocen en realidad. Por eso caen[12].

Un sacrificio está en verdad presidido por mí, porque ya se dijo antes: «Lo que habita en lo físico es la entidad perecedera...» (VIII, 4), pero ellos no me conocen en realidad. Y por eso, porque su adoración es ignorante, caen desde el resultado de su sacrificio.

El resultado de un sacrificio (u oración) es inevitable incluso para aquellos que lo hacen con ignorancia independientemente de la devoción a las otras divinidades. ¿Por qué?

25. Los que adoran a los dioses llegan a los dioses, los que rinden culto a los antepasados van a los antepasados, los que hacen sacrificios a las distintas entidades[13] *van a ellas, y los que me adoran a mí, a mí vienen.*

Los que me adoran a mí, los que me dan su amor y devoción, los adoradores de Vishnu[14], vienen a mí únicamente. Aunque el esfuerzo sea el mismo, sin embargo, debido a la ignorancia, no me adoran específicamente a mí. Por tanto los resultados que consiguen son peores. Ése es el sentido.

Y no sólo obtienen los que me adoran el efecto permanente de no retornar (a este mundo), sino que además mi adoración es fácil. ¿Por qué?

verdad, desde la separación entre yo y el otro, yo y Dios, y la actitud contemplativa de quien ha descubierto la verdad de la unidad de conciencia. La confianza en la providencia divina sólo puede ser total en esta última.

12. Caen en el mundo material una y otra vez para ir adquiriendo más sabiduría con nuevas experiencias.

13. Los *Bhutas* son entidades de la naturaleza llamados también «espíritus elementales» en nuestra tradición.

14. Vishnu es la segunda manifestación divina de la *trimurti* o Trinidad india, y personifica el amor divino.

26. Acepto cualquier ofrenda hecha con amor, una hoja, una flor, un fruto, o un poco de agua, siempre que la haga una persona de corazón puro.
27. Lo que hagas de manera espontánea[15]*, hijo de Kuntī, lo que comas, lo que ofrezcas en sacrificio, lo que des, las austeridades que practiques, hazlo todo como ofrenda a mí.*
28. De esta manera quedarás libre de las ataduras de las acciones, de sus buenos o malos efectos. Y centrado tu interés en el camino de la renuncia, serás libre y vendrás a mí.
29. Soy el mismo para todos los seres. No hay nadie despreciable o favorito para mí. Mas quienes me adoran con amor habitan en mí y yo habito en ellos.
30. Hasta el ser humano de peor conducta, si me ama con devoción, ha de ser considerado justo porque ha decidido lo correcto.
31. Una persona como ésa enseguida se hace justo y llega a una paz perdurable. Hijo de Kuntī, puedes estar seguro de que los que me aman jamás se pierden.
32. Porque los que se refugian en mí, Pārtha, aunque hayan nacido con culpa, aunque sean mujeres, vaishyas *o* sūdras[16]*, alcanzan la más elevada meta.*
33. Y con mayor razón la alcanzan los santos brahmanes *y también los devotos reyes sabios. Al encontrarte en este mundo transitorio y lleno de miserias, ámame, Arjuna.*

Teniendo en cuenta que has venido a este mundo efímero, siempre en cambio y miserable, desgraciado, es decir, a este mundo humano donde sigues una vida humana que es un medio para llegar a la liberación: Ámame, adórame.

¿Cómo hacerlo?

15. Espontánea, es decir, no calculada o premeditada para conseguir algo. La obra espontánea es libre y se integra naturalmente en la totalidad, en lo divino.

16. En aquella época las personas que convencionalmente se consideraban inferiores por sexo (mujeres) o casta (comerciantes o esclavos) se pensaba que nacían con un mal *karma* o culpa. Pero esas consideraciones sociales nunca han afectado a la vía de la verdad trascendente, que borra toda convención.

34. Centra en mí tu mente, adórame, ofréceme tu sacrificio, póstrate ante mí. Concentrado en mí y teniéndome como meta suprema, sin duda llegarás a mí, el Ser.

Llegarás a mí, que soy el Ser. Soy en verdad el Ser de todos los seres y también la meta suprema. Llegarás a mí que soy eso. De esta manera la palabra *ātmānam* (Ser) se pone en relación con *mām* (mí).

X

EL CAMINO DE LA GLORIA DIVINA

Ya en el capítulo séptimo y en el noveno ha sido revelada la realidad y la gloria de Dios[1]. Ahora se presentarán por tanto las manifestaciones a través de las cuales se puede meditar en Dios. Y la realidad de Dios también, aunque ya antes se haya hablado de ella, volverá a presentarse por ser inescrutable.

Krishna dijo:

1. Escucha, tú, el de brazos poderosos, una vez más la suprema palabra que por tu bien voy a revelarte a ti que quieres escucharme.

Recibes mi revelación con gozo como si fuera una bebida de ambrosía. Por eso te la revelaré, por bien tuyo.

2. Ni los dioses ni los grandes sabios antiguos conocen mi gloria. Porque soy el origen de los dioses y de los grandes sabios en todos los sentidos.
3. Aquel entre los mortales que sabe que no he nacido ni tengo principio, que soy el Dios del universo, no cae en ilusión y está libre de toda culpa.

1. El Dios con atributos, el Creador, tiene su gloria. Lo divino sin atributos transcendente e inmanente al universo fenoménico está más allá de esa gloria manifestada. La gloria de Dios es, pues, un reflejo por el que se puede ir contemplando lo divino a distintos niveles previos a la unidad.

Y soy el Dios del universo por estas razones:

4. *Entendimiento, sabiduría, visión recta, misericordia, veracidad, autodominio, serenidad, felicidad, sufrimiento, nacimiento y muerte, miedo y valentía.*
5. *Mansedumbre, ecuanimidad, alegría, austeridad, caridad, nobleza e ignominia: éstas son las diferentes características de los mortales que emanan sólo de mí.*
6. *Los siete grandes sabios, los cuatro Manus*[2] *de los tiempos antiguos, de quienes surgen las criaturas del universo, tienen su mente centrada en mí y de mi mente nacieron.*

La creación entera «tiene su mente centrada en mí», por lo que participa del poder de Vishnu[3], y nació de mi mente, fue creada por mí y de mi propia mente.

7. *Quien conoce en verdad mi gloria y mi poder divino, permanece en inmutable unidad. De ello no hay ninguna duda.*
8. *Yo soy el origen de todo. Todo movimiento procede de mí. Al darse cuenta de esto, los sabios me adoran en contemplación amorosa.*
9. *Con su mente centrada en mí y sus vidas dedicadas a mí, se iluminan unos a otros y hablan constantemente de mí con gran alegría.*
10. *A los que siempre viven en este estado de amor y devoción hacia mí les concedo la sabiduría para que se identifiquen conmigo.*

Y ¿quiénes son los que realizan eso? Aquellos que me adoran constantemente.

¿Con qué objetivo o para eliminar qué obstáculo en el camino hacia ti, concedes esa posesión de la sabiduría a los que te aman? En respuesta a esa interrogante Krishna dice:

2. Los cuatro legisladores tradicionales de la raza hindú, llamados Sāvarni, Dharma-sāvarni, Daksa-sāvarni y Sāvarna.
3. Ver nota 14 de capítulo IX.

11. *Por impulso de la compasión habito en sus corazones y allí disipo las tinieblas nacidas de la ignorancia con la luminosa lámpara de la sabiduría.*

Por impulso de compasión hacia ellos, para que lleguen a la plenitud, habito en sus corazones, en el lugar donde está su propio Ser. Y destruyo la oscuridad, nacida de la ignorancia, cuyo origen es a su vez la falta de discernimiento, la oscuridad del error, que es falsa comprensión, con la lámpara de la sabiduría como discernimiento y comprensión. La refulgente luz de la lámpara del conocimiento de la verdad es alimentada con el aceite de la gracia divina que es efecto de la devoción y avivada por el viento de la intensa meditación en mí. La mecha de esa lámpara es la mente formada con las impresiones que surgen de la conducta ordenada como el celibato, teniendo como receptáculo la mente desapegada situada en el refugio protegido de la mente que ha abandonado los objetos y se mantiene impasible ante los gustos y disgustos. Ese lugar se ilumina con la luz que es efecto de la práctica de la constante contemplación.

Después de escuchar la descripción de la gloria y del camino de la unidad enseñado por Krishna, Arjuna dijo:

12. *Tú eres Brahman, el Absoluto, la luz suprema, la pureza que santifica.*
13. *Todos los sabios Nārada, Asita, Devala y Vyāsa te proclaman el eterno y divino Espíritu, la divinidad única y sin origen, el omnipresente. Y así te has revelado tú mismo ante mí.*
14. *Krishna, el feliz (Keśava), acepto todo lo que me has revelado como verdadero. Ni los dioses ni los héroes*[4] *pueden comprender la manifestación de tu gloria, Señor.*
15. *Espíritu supremo, Señor y creador de todos los seres, Dios de dioses, director de los mundos, sólo tú te conoces a ti mismo por ti mismo.*
16. *Dígnate declarar la totalidad de tus manifestaciones divinas, por las que permaneces penetrando los mundos.*
17. *¿Cómo podré yo conocerte, Omnipotente yogui, al*

4. Los *Sanavas* son semidioses, en nuestra tradición «héroes», que muchas veces se traducen impropiamente como «demonios».

mantenerme en meditación constante? ¿A través de qué formas te contemplará mi mente, Señor?

18. *Janārdana*[5], *háblame una vez más de tu poder y de la gloria de tu manifestación, con detalle. Porque mientras te escucho nunca me sacio del néctar de tus palabras.*

Krishna, el Señor, dijo:

19. *Te voy a revelar, a ti el mejor de los* kurus, *lo más importante de la gloria de mis manifestaciones divinas, que no tienen límite.*

20. *Soy «el que vence al sueño» (Gudākesa), soy el Ser que mora en el corazón de todos los seres. Soy el principio, el medio y el fin de todo ser.*

21. *Entre los Adityas*[6] *soy Vishnu, entre los luminares, el sol resplandeciente, entre los Maruts*[7] *soy Marīci, entre los luceros nocturnos*[8] *soy la luna.*

22. *Entre los Vedas soy el Sāma-veda*[9], *entre los dioses, Indra. Entre todos los órganos soy la mente*[10] *y en las criaturas soy la conciencia.*

23. *Entre los Rudras*[11] *soy Śankara, entre los Yaksas y Rāksahasas*[12] *soy Kubera, entre los Vasus soy el Fuego y entre los montes, Meru*[13].

24. *Pārtha (Arjuna): Conóceme como Brihaspatī, el más famoso entre los sacerdotes de los reyes, por Skanda entre los caudillos, y por el Océano entre los lagos.*

5. Según Śankara se le llama así a Krishna, Janārdana, «Destructor de los malvados», por sus aventuras con los demonios en el *Mahābhārata*. También el mismo Śankara apunta la posibilidad de otro sentido: «El que ora por los seres humanos». La raíz *ard* significa «ir» u «orar».

6. Los doce dioses solares que corresponden a los meses del año. Se llaman: Dhātā, Mitra, Aryamā, Rudra, Varuna, Sūrya, Bhaga, Vivasvān, Pūsa, Savitā, Tvastā y Vishnu.

7. Hay siete grupos de dioses de los vientos y de las tempestades.

8. *Nakshastras,* los que disipan las tinieblas.

9. El Veda que contiene himnos, muy valorados en la tradición.

10. *Manas*, mente sensorial y pensamiento concreto.

11. Las once manifestaciones divinas de Siva.

12. Semidioses de la riqueza.

13. El monte que por tradición se considera eje o centro del mundo.

25. *Entre los grandes sabios soy Bhrigu*[14], *entre las palabras, la sílaba (*Aum*). Entre los sacrificios, el Japa*[15], *y entre lo inmóvil, el Himalaya.*

26. *Soy la higuera sagrada*[16] *entre los árboles y Nārada entre los sabios divinos. Entre los cantores celestiales soy Citraratha y entre las personas perfectas el sabio Kapila*[17].

27. *Entre los caballos conóceme como Uccaihśravas*[18], *nacido de néctar, como Airāvata*[19] *entre los nobles elefantes y como el rey entre los humanos.*

28. *Entre las armas soy el rayo, entre las vacas soy Kāmadhenu, la vaca de la abundancia. Soy Kandarpa entre los progenitores y Vāsuki entre las serpientes.*

Entre las armas, soy el rayo, hecho de los huesos de Dadhīci (el sabio). Entre las vacas de leche, soy *kamadhuk*, que fue ayuda de los deseos del (sabio) Vasistha, puede referirse a una vaca en general que produce leche en todo momento. Soy Kandarpa, el progenitor (el dios) Kāma[20]. Entre las serpientes soy Vāsuki, la reina de las serpientes.

29. *Entre las serpientes sabias*[21] *soy Ananta*[22], *entre los moradores de las aguas soy Varuna, entre los antepasados soy Aryamā el venerable y entre los jueces soy Yama (el juez de los muertos).*

30. *Entre los titanes soy Prahlāda, entre las medidas, el tiempo, entre las fieras el león y entre las aves Vainateya*[23].

31. *Soy el aire entre lo que purifica, soy Rama*[24] *entre los*

14. Uno de los siete creadores o padres de la humanidad, llamados *prajāpatis*.

15. Sacrificio en el que se cantan silenciosamente *mantras*. Se considera el más puro.

16. Aśvattha es sagrada por simbolizar el sistema nervioso humano.

17. Fundador de la filosofía sankhya.

18. El caballo blanco de Indra, nacido del néctar de la inmortalidad (*amrita*).

19. El elefante de Indra.

20. Dios del amor, comparable a Cupido.

21. Las Nāgas legendarias y simbólicas.

22. Serpiente sobre la que se apoya Vishnu. Simboliza la eternidad.

23. El águila sagrada, llamada también Garuda.

24. El más grande de los héroes, cuyas aventuras se narran en la epopeya del *Ramayana*.

guerreros, Makra[25] entre los peces y el Ganges entre los ríos[26].
32. Soy el principio, el fin y el medio de todo lo existente, Arjuna. Entre las ciencias soy el conocimiento del Ser y entre los que dialogan soy Vāda[27].
33. Soy la «a» entre las letras y entre las palabras compuestas Dvandva[28]. Soy yo mismo el tiempo infinito y el que distribuye los efectos de las obras y tiene su cara en todas partes.
34. Y soy la muerte, que todo lo destruye, y la prosperidad de todo lo que prospera. Entre las cualidades femeninas soy la fama, la belleza, la elocuencia, la memoria, la inteligencia, la fortaleza y la paciencia.

La muerte es de dos clases: una la que destruye las riquezas y otra la que destruye la vida, llamada el destructor de todo. Yo soy eso. Éste es el sentido. O también puede ser: Dios es el destructor porque destruye todas las cosas (en el período cósmico) de la disolución. Yo soy él.

Yo soy esas excelsas cualidades femeninas que cuando se posee, aunque sólo sea un ápice de ellas, puede uno considerarse triunfante.

35. Soy el Brihat-sāma[29] de los himnos védicos, el Gāyatrī[30] entre los versos. El margazircha[31] *de los meses, y la primavera de las estaciones.*
36. Entre las cosas falaces soy el juego de azar, soy la irresistible fuerza de lo poderoso, soy la mayor victoria y el esfuerzo por mantenerla, soy la cualidad sattva[32] *de los que la poseen.*

25. Un gran pez mitológico que sirve de cabalgadura al rey del océano.
26. Gangā, el gran río sagrado y purificador.
27. *Vāda* es el diálogo abierto que se establece para llegar a la verdadera visión del tema que se trata. El resultado del diálogo es el descubrimiento de la verdad. De ahí su importancia. Aquí está personificado como uno de los que dialogan.
28. Conjunto de palabras relacionadas por la conjunción copulativa.
29. Himno que relata el camino para llegar al estado de conciencia más elevado.
30. Es considerado por los brahmanes el más sagrado de los versos o *mantras*.
31. El mes en que se cosecha después de las lluvias, entre noviembre y diciembre.
32. Una de las tres categorías del ser, la más elevada, que se expresa como: armonía, equilibrio, bondad, serenidad, claridad de visión, etc. Las otras dos son *rajas*, actividad, fuerza, y *tamas*, inercia, torpeza.

37. Soy Vāsudeva[33], de los descendientes de los Vrishnis, y Arjuna de los Pāndavas. De los sabios soy Vyāsa[34] y de los poetas el preclaro Ushana[35].
38. De las cosas que imponen disciplina soy el cetro, y la táctica de los que ansían el triunfo, soy el silencio en las cosas secretas y la sabiduría de los sabios.
39. El germen fecundo de todo ser, eso soy yo, Arjuna; sin mí no puede existir nada de lo animado o lo inanimado.

Como conclusión, Krishna afirma con valentía sus manifestaciones divinas: no hay nada de lo animado ni de lo inanimado que pueda existir sin mí. Porque cualquier cosa que sea rechazada por mí, cualquier cosa que yo abandone no tendrá sustancia y no será nada. Por tanto, el sentido es que todas las cosas me tienen a mí como su esencia.

40. Destructor de tus enemigos, las manifestaciones de mi gloria no tienen límites. Lo que te he revelado sólo es un vislumbre de esa infinitud.
41. Todo lo que existe de glorioso, bueno o poderoso, ten la certeza de que no es sino una insignificante parte de mi poder que es su origen.
42. Pero ¿qué necesidad hay de que conozcas esta magnitud, Arjuna? Lo que has de saber es que con una pequeña parte de mi Ser estoy manteniendo la creación entera.

El texto védico: «Todos los seres son una parte (pie) de él» (Pu. Sū. 10, 90, 3) y Tai. Ār. 3, 12, 3 del Rg. apoyan esto.

33. Krishna, que desciende de los Yādavas o Vrishnis.
34. El autor del *Mahābhārata*.
35. Maestro de los primitivos indios, enseñó ética y política y fue considerado clarividente y profeta.

XI
REVELACIÓN DE LA FORMA CÓSMICA

Las manifestaciones divinas de Dios se han presentado ya. Y en relación con ellas, después de escuchar lo que Krishna ha dicho: «Con una pequeña parte de mí estoy manteniendo la creación entera», ahora vamos a escuchar a Arjuna, que desea ver directamente la primera forma de Dios manifestado como universo. Dijo Arjuna:

1. *Mi error ha desaparecido al escuchar el gran secreto sobre el Ser de tus propias palabras, las que tú has pronunciado por mi bien.*
2. *De ti, el de ojos de loto, he escuchado el origen y la disolución de todos los seres en Dios y también tu eterna gloria.*
3. *Dios supremo, tal como tú te revelas, Espíritu supremo, anhelo ver tu forma divina.*
4. *Si tú consideras, Señor, que es posible que yo te vea, muéstrame, Dios de los que están en el camino, tu propia esencia eterna.*

Al implorarle así Arjuna, Krishna dijo:

5. *Contempla, hijo de Parthā, mis cientos y miles de formas divinas de diferentes figuras y colores.*
6. *Contempla los Adityas, los Vasūs, los Rudras, los dos*

Aśvins y los Maruts[1]. *Contempla también tantas maravillas nunca vistas hasta ahora, vástago de los Bhārata.*
7. *Contempla ahora mi cuerpo, Arjuna, el universo entero animado e inanimado, uno conmigo y contempla cualquier otra cosa que quieras ver.*
8. *Pero no puedes verme con tus ojos naturales. Te concederé la visión sobrenatural. Contempla mi poder divino.*

Sañjaya dijo:

9. *¡Oh rey!*[2]. *Una vez Krishna, el gran maestro del camino del yoga, hubo hablado se mostró ante Arjuna en su suprema forma divina.*
10. *Y se mostró en la forma que tiene muchas bocas y ojos, con multitud de aspectos extraordinarios, la que está adornada con numerosos ornamentos celestiales y sostiene cantidad de armas de incalculable valor.*
11. *Estaba ataviado con magníficas vestiduras y guirnaldas, perfumado con aromas celestiales, pleno de toda clase de maravillas, resplandeciente, infinito, con su faz en todas partes.*

El Ser de todos los seres se mostró (a Arjuna) o Arjuna vio aquello que había suplicado. Se presenta aquí un ejemplo más del esplendor de la forma cósmica de Dios.

12. *Era tal el resplandor de aquel excelso Ser que podría compararse a la luz de mil soles que brillaran a la vez en el firmamento.*
13. *En ese momento, Arjuna contempló allí, en el cuerpo del Dios de dioses, la unidad del universo con su inmensa diversidad*[3].

1. Dioses del sol, del fuego, de la luz, de la tempestad y del relámpago. Los Aśvin son los gemelos celestiales.
2. Sañjaya se dirige al rey Dritarāstra, al que está narrando lo que sucedió, como leímos al comienzo.
3. La visión externa sólo es una imagen sensorial que apunta a la visión interna de la unidad en la diversidad.

14. *Y sobrecogido por el asombro, con el cabello erizado, Arjuna inclinó su cabeza ante Dios y juntando sus manos le habló así:*

(Arjuna pensó): «Estoy viendo la forma cósmica que me ha sido revelada por ti». Y expresó su propia experiencia:

15. *En tu cuerpo, Dios mío, contemplo todos los dioses, y las infinitas variedades de seres, Brahmā, el Creador que todo lo dirige sentado en un trono de loto*[4], *y a los sabios y serpientes celestiales*[5].
16. *Veo por doquier las formas infinitas de tus numerosos brazos, pechos, bocas y ojos.*
¡Dios del Universo, Espíritu cósmico, en ti no existe principio ni medio ni fin!
17. *Veo ceñidas tus sienes con la tiara, y en tus manos la maza y el disco. Y una mole de luz que resplandece alrededor tuyo impide contemplarte de frente desde cualquier lado, ya que resplandeces como el fuego flamígero y el sol radiante e inmenso.*

Por ello, por haber visto tu poder de unión (*yoga*), deduzco que:

18. *Tú eres el Inmutable, lo más elevado que pueda concebirse, eres el sublime receptáculo del universo, el permanente protector de la ley eterna, el Espíritu trascendente. Ésta es mi fe.*
19. *Veo que no tienes principio, medio ni fin, y tu poder es infinito. Te veo con innumerables brazos, con el sol y la luna como ojos, con una boca de fuego flamígero. El universo arde en tu resplandor.*
20. *Los espacios que se encuentran entre el cielo y la tierra y todas las regiones del orbe están llenos de ti, excelso*

4. Precisamente de loto, porque la flor de loto simboliza el universo por sus múltiples pétalos, o la tierra.
5. Los sabios antiguos, los *rishis* o maestros y serpientes celestiales, seres que la tradición considera de gran sabiduría.

Ser. Los tres mundos se estremecen de espanto al ver tu imponente y poderosa forma.

Por tanto, ahora, para aclarar la duda que tuvo antes Arjuna sobre quién ganaría (la batalla) y si serían conquistados (II, 6), Krishna, el Señor, tiene la siguiente idea: «Mostraré la inevitable victoria de los Pāndavas». Viendo esto, Arjuna dijo:

21. *A ti van los dioses en tropel, y sobrecogidos de temor algunos te invocan con las manos juntas. Gran cantidad de sabios y santos te alaban entonando sublimes cánticos de gloria*[6].
22. *Los Rudras, los Adityas, los Vasūs y los Sādhyas, los Viśve-(debas), los dos Ashvins, los Maruts y los Ūshmapas, junto con las huestes de ángeles músicos, los Yaksas, los demonios y los Siddhas, todos ellos*[7] *te contemplan sobrecogidos de admiración.*
23. *¡Oh tú, el de poderosos brazos! Al ver tu inmensa forma de múltiples bocas, ojos, brazos, piernas y pies, con amplios pechos y terribles dientes, lo mismo que yo se aterran todas las criaturas.*
24. *Al verte tocando el cielo, resplandeciente en múltiples colores, con tus abiertas bocas y tus enormes y fieros ojos, mi mente se espanta, Vishnu, y no puedo encontrar la paz y la serenidad.*
25. *Cuando veo tus mandíbulas con sus amenazadores dientes que parecen el fuego de la disolución, pierdo mi equilibrio y no me siento bien. ¡Ten piedad de mí, Dios de dioses, morada del universo!*

«La sensación que tenía de ser derrotado por los otros se ha disipado ya», comenta Śankara hablando por boca de Krishna.

26. *Y a ti van aquellos hijos de Dhritarāstra y las multitudes de gobernantes de la tierra, Bhīsma, Drona e incluso aquel hijo de Sūta junto con los mejores de nuestros guerreros.*

6. *Svasti iti*: «¡Que haya ventura!».
7. Todas las entidades de los mundos invisibles.

27. *Corren a precipitarse en tus horribles bocas de despiadados dientes. Algunos de éstos se ven con las cabezas trituradas atrapados entre los resquicios de los dientes.*
28. *Como las múltiples corrientes de las aguas de los ríos van hacia el mar, así esos héroes del mundo humano se lanzan en tus llameantes bocas.*
29. *Como insectos que se precipitan volando en el ardiente fuego que los destruye, así también las criaturas se lanzan en tus bocas con acelerado ímpetu para destruirse.*
30. *Por todas partes tus labios absorben las criaturas y tus flamígeras fauces todo lo devoran. El universo entero está lleno de ese ardor, Vishnu, y en tus fieros rayos se abrasa.*
31. *Dime, ¿quién eres tú que en tan espantosa forma apareces? Te saludo, excelso Dios. Se magnánimo conmigo. Anhelo conocer tu esencia original. Porque no llego a comprender tus manifestaciones.*

Y Krishna dijo:

32. *Soy el tiempo que al crecer destruye el mundo. Y ahora me dedico a aniquilar las criaturas humanas. Incluso sin ti, todos los guerreros de los ejércitos enfrentados dejarán de existir.*
33. *Levántate, por tanto. Alcanza la gloria y triunfando de tus enemigos disfruta de un próspero reino. Fui yo quien les quitó la vida con anterioridad. Sé tú tan sólo instrumento de mi decisión, Savyasācin*[8] *(Arjuna).*

Alcanza la fama de haber vencido a los Airathas[9] como Bhīsma, Drona y otros, que son considerados invencibles incluso por los dioses. Una gloria como ésa sólo se puede adquirir mediante buenas obras. Ellos han sido eliminados, han sido despojados de sus vi-

8. Ambidiestro.
9. Los hijos de Draupadi, considerados guerreros valientes y poderosos.

das por mí, incluso antes (de tu intervención). Sé tú un simple instrumento. ¡Oh, Savyasācin! A Arjuna se le llamaba así porque podía empuñar las armas hasta con la mano izquierda.

34. Destruye sin vacilar a Drona, Bhīsma, Jayadratha, Karna y a los demás heroicos guerreros a los que yo ya he quitado la vida. No tengas miedo y lucha. Vencerás a tus enemigos en la batalla.

Al decir «a los que yo ya he quitado la vida», se refería Krishna a Drona y guerreros sobre los que Arjuna tenía dudas.

Y esas dudas estaban bien fundadas. Porque Drona era maestro de tiro con arco y estaba provisto de armas celestiales, y además fue maestro de Arjuna y muy respetado por éste. Bhīsma estaba destinado a morir por voluntad propia, y poseía armas celestiales. Tuvo un duelo con Paraśurāma y quedó invicto. En cuanto a Jayadratha, su padre había practicado austeridades (por las que consiguió) que quien decapitara a sus hijos en el campo sería a su vez decapitado. Y Karna estaba también armado con infalibles lanzas donadas por Indra. Era además un hijo del sol nacido de una virgen (Kuntī), por lo que se le nombraba por su propio nombre.

Sajaya dijo:

35. Al escuchar estas palabras de Keśava[10]*, Arjuna, el de brillante diadema*[11]*, con las manos juntas, tembloroso, se postró ante Krishna y con voz trémula habló así:*

La voz de una persona es balbuciente, entrecortada y sus ojos se llenan de lágrimas cuando se estremece de miedo y está sobrecogida por el sufrimiento, mientras que al estar inundada por una positiva emoción se siente llena de alegría.

En esta situación, las palabras de Sañjaya tenían una intención. ¿Cuál? El pensar que la ayuda a Duryodhana sería tan buena como la muerte. Cuando a los cuatro invencibles como Drona se les quitara la vida, Dhrtarāstra, perdería la esperanza en la victoria y se podría hacer un tratado. Y a partir de él habría paz en los dos

10. Uno de los nombres que se dan a Krishna; significa «El dios de hermosa cabellera», aunque no es el único sentido. También puede significar «el que es feliz» o «el que duerme sobre las aguas».

11. *Kiriti* hace referencia a Arjuna, que como príncipe la ceñía.

bandos. Bajo la influencia de la fatalidad, Dhirtarāstra ni siquiera lo escuchó.

Arjuna dijo entonces:

36. Hrisīkeśa[12]*, Krishna, es natural que el mundo se regocije con tu grandeza. Los demonios*[13] *huyen despavoridos de terror en todas direcciones y las huestes angélicas*[14] *se postran ante ti con devoción.*

Es adecuado que Dios sea motivo de alegría, puesto que él es el Ser de todos los seres y es el amigo de todos.

Por eso (el mundo) se deleita, se regocija, se recrea. Y eso es lo adecuado, porque hay motivo para ello. Y los demonios huyen despavoridos de terror en todas direcciones, e incluso ante el mismo motivo[15]. Todos los grupos de los Siddhas, Kapila y otros se postran. Y también es justo que sea así.

37. Porque ¿cómo no adorarte, supremo Ser, si tú eres el más sublime Dios, el que creó en un principio incluso a Brahmā? ¡Ser infinito, morada del universo, Ser inmutable que a la vez eres y no eres en tu trascendencia![16].

¿Cómo no postrarse de hinojos ante el primer Creador? Tú eres motivo de regocijo y de alabanza Dios supremo, morada del universo, Ser inmutable, trascendente, como escuchamos dicen los *Upanisad*.

Y ¿qué quiere eso decir? Que a la vez eres ser y no-ser[17]. Ser es lo que existe, y no Ser, lo que surge bajo la idea de lo no existente. Tú eres ese inmutable Ser en quien las dos cosas, el Ser y el no-Ser, son limitaciones añadidas. Eres (inmutable precisamente) como consecuencia de (abarcar lo que es y lo que no es), el ser y el no-ser. Pero en realidad aquello que es inmutable es trascendental al ser y al no ser. «...la inmutable meta que los versados en los Vedas han declarado...» (VIII, 11 y Ka. Up. I, 2, 15). Es lo que eres.

12. A Krishna se le llama aquí el dios de rubios cabellos.

13. *Rāksasas.*

14. *Siddhas.*

15. El mismo motivo, la gloria de Dios, produce alegría en los espíritus elevados y terror en los bajos espíritus.

16. Ser en cuyo seno se hallan todas las cosas. Inmanente en lo que es, lo que existe y más allá de ello, como lo que no existe manifestado, transciende todo.

17. *Sad-asat.*

Continúa la plegaria:

38. Tú eres el Dios primero, el eterno Espíritu, el supremo refugio de este mundo. Eres el conocedor y el objeto de conocimiento. Eres la última morada. Con la infinitud de tus formas envuelves el universo entero.
39. Tú eres el aire, la muerte, el fuego, eres dios de las aguas, de la luna, padre de todas las criaturas y creador del progenitor[18]. ¡Alabanzas a ti! ¡Una y mil veces te alabaré!
40. Alabado seas en el Este y en el Oeste. Alabado seas por doquier tú que eres la totalidad. Tu fuerza es inmensa e infinita es tu valentía. Todo lo llenas con tu presencia. Tú eres todo.
41. Si desconociendo tu gran majestad por inadvertencia o por afecto me dirigí a ti llamándote Krishna, Yādava[19] o amigo...
42. Y si irrespetuosamente te ofendía mientras paseaba, en la cama, al descansar sentado o al comer, Ser puro, en privado y en público, te suplico me perdones tú que eres inescrutable.
43. Tú eres el padre de todos los seres, animados e inanimados, del mundo. Eres digno de adoración, el más grande entre los maestros. No existe nadie como tú. ¿Cómo podrían superarte en los tres mundos a ti cuyo poder no tiene rival?

¿Por qué eres el más grande? La respuesta es: No existe nadie como tú. No puede haber dos Dioses porque todas las relaciones se anularían si hubiera varios[20]. Y al no haber posibilidad de que otro ser sea como tú, ¿cómo podrían superarte en los tres mundos, Poder sin rival?

18. La primera manifestación, la Vida total indiferenciada (*Hiranyagarbha*), a veces también aparece en forma masculina como Prajāpati, el progenitor.

19. Era la familia a la que pertenecía Krishna en cuanto persona humana.

20. Las relaciones se dan dentro de la unidad. El universo fenoménico es relacional. La realidad que conocemos está constituida por relaciones de conciencia expresadas en física por formulas matemáticas, en arte por imágenes y sonidos, en religión por símbolos, etc., siempre relaciones dentro de la unidad de conciencia.

44. Por eso, postrado a tus plantas con humildad, te adoro como se debe adorar a Dios. Mírame, Señor, con compasión como mira un padre a su hijo, un amigo a su amigo, un amante a su amado.
45. Mi corazón está lleno de alegría porque ha visto lo que nadie antes vio y a la vez mi mente está sobrecogida de temor. Muéstrame, Señor, tu propia forma. Escucha mi ruego, excelso Dios, morada del universo.
46. Quiero verte como antes, con la tiara ceñida, empuñando la maza y con el disco en tu mano[21]. Aparece de nuevo con tu forma de cuatro brazos, tú que tienes la forma del universo y miles de brazos.

Al darse cuenta de que Arjuna estaba asustado, Krishna abandonó su forma universal y se dirigió a él con suaves palabras. Dijo entonces Krishna:

47. Por especial gracia y por mi propio poder, Arjuna, te he mostrado la suprema y radiante, la infinita, universal y originaria forma, esa forma que nadie, antes que tú, ha podido ver.

Sin duda se han cumplido todas tus metas por la visión de mi forma (porque) yo soy el Ser[22]. Y diciendo esto alabó (la visión de aquella forma).

48. Ni por el estudio de los Vedas, y los sacrificios, ni por las dádivas, las ceremonias, ni las severas austeridades puede conseguirse que yo sea visto en el mundo humano por alguien aparte de ti, el más valiente entre los kurus.
49. No debes asustarte ni te debe conturbar el ver mi terrorífica forma. Libérate de todo temor y con mente alegre vuelve a ver mi anterior forma habitual.

21. Es la representación tradicional, conocida por Arjuna, de Krishna, el dios del amor encarnado para unos y símbolo del Ser para otros.

22. El Ser puede adoptar todas las formas, por ello Arjuna, en una visión de totalidad, habría cumplido todos sus deseos o metas. Se refiere Śankara a un acto de comprensión.

Sañjaya dijo:

50. Al decir esto a Arjuna, Vāsudeva[23] *mostró otra vez su propia forma. Él, el excelso, tranquilizó al asustado Arjuna, volviendo a su serena forma.*

Dijo Arjuna:

51. Al verte de nuevo en tu apacible forma humana, Krishna, la calma vuelve a mi mente y recupero mi propia naturaleza.

Y entonces Krishna, el Señor, dijo:

52. Esta manifestación mía que has visto es tan difícil de ver que hasta los dioses están deseosos siempre de tener esa visión.
53. Ni mediante los Vedas, ni por austeridades, ofrendas o sacrificios puede nadie verme como me has visto tú.

Y ¿por qué tú puedes verme?, comenta Śankara.

54. Sólo por la contemplación amorosa[24] *es posible conocerme, verme en realidad y unirse a mí, Arjuna, destructor de los enemigos.*

Se llama (contemplación amorosa) o devoción con mente centrada a aquella en la que la mente no mira hacia nada que no sea Dios, aquella en la que no se ve nada sino él.

55. Aquel que obra por mí, porque para él soy la meta suprema, el que me ama con devoción, el que está desapegado y no rechaza ningún ser, en verdad llega a mí, hijo de Pāndu.

23. Krishna, al que se le conoce también por el nombre de su padre Vāsudeva.
24. Ni la mirada física, ni la mirada racional, sólo la mirada contemplativa ve a Dios y se une a él.

XII
EL CAMINO DEL AMOR DIVINO

En los capítulos que van desde el II al que trata de las manifestaciones divinas (cap. X) se ha presentado la meditación en el Ser supremo, lo Absoluto, Brahman, el Inmutable, sin atributos. Y en distintos lugares se ha mostrado también la meditación en Dios, poseedor de poderes divinos[1], y el poder de omnisciencia, con la cualidad de *sattva* como su limitación añadida[2]. Pero en el capítulo titulado «Revelación de la forma cósmica» la originaria y divina forma cósmica de Dios abarca el universo entero como ha revelado Krishna, para ayudar a la meditación. Y después de haberla revelado ha dicho: «Aquel que obra por mí...» (XI, 55). Por eso, para saber cuál es el mejor de los dos puntos de vista[3], a continuación Arjuna pregunta:

1. ¿Quiénes son los que conocen mejor el camino, los devotos que con completa dedicación meditan en ti, en Dios, o aquellos cuya meditación se centra en el Inmutable, el Inmanifestado?[4].

1. Los poderes de creador, conservador y destructor del universo.
2. La categoría de armonía, equilibrio, serenidad, claridad, es un atributo de Dios y de la creación. Como determinante es una limitación al Ser absoluto.
3. El meditar en lo Absoluto, Brahman sin atributos, o meditar en Dios, Brahman con atributos o manifestado.
4. ¿Los que contemplan a Dios con forma personal o los que contemplan lo Absoluto?

El Inmutable es lo opuesto de lo que tiene atributos, aquello de lo que han hablado las personas más elevadas. De los dos grupos, ¿quiénes son los que tienen las mejores experiencias en el camino, es decir, quiénes son superiores en el conocimiento del yoga?

Dejemos a un lado a los que meditan en el Inmutable, los que tienen una iluminación (o comprensión de la verdad) total y están libres de deseos. Lo que se ha de decir sobre ellos se presentará más adelante. Y respecto a los otros, Krishna, el Señor, dijo:

2. *Los que con su mente centrada en mí meditan con devoción constante e inquebrantable fe son ante mis ojos los mejores en el camino del yoga.*

Los que meditan en el Supremo, Señor de todos los maestros de yoga, el Omnisciente, aquellos cuya visión está libre de la ceguera ocasionada por defectos como el apego y fijan su mente en mí, en Dios, bajo mi aspecto cósmico, con devoción constante, con una dedicación permanente según la idea expresada en el último verso del capítulo anterior, con suprema fe, son considerados por mí como los más perfectos *yogīs*[5]. Porque ellos pasan días y noches con la mente centrada en mí (en contemplación). Por tanto es adecuado decir que son los mejores.

¿Acaso los demás no son buenos *yogīs*? Escuchemos lo que se va a decir respecto a ellos:

3. *También llegan a mí aquellos que de distintas maneras meditan en el Inmutable, el Inefable, el Inmanifestado*[6]*, el que todo lo penetra, el que no puede conocerse, el que nunca cambia, el Eterno.*

Está más allá del ámbito de las palabras y no se puede por tanto definir el Inmanifestado, el que no se puede comprender por ningún medio de conocimiento[7].

5. Cuando se habla en los textos védicos y tradicionales de yoga se está haciendo referencia al camino hacia la unión, hacia la unidad de conciencia, un camino amplio que abarca muchos senderos tradicionales y particulares.

6. Los yoguis (*yogīs*) aquí son los que están en este camino y meditan en lo Absoluto.

7. No puede sin duda conocerse por razonamientos lógicos a los que llaman «medios», por estar lo Absoluto más allá del pensamiento racional. Sin embargo a la toma de conciencia, a la vivencia o descubrimiento de lo Absoluto se le llama en es

Upāsanā, meditación, significa ponerse ante un objeto para meditar como los presentados por las escrituras, hacer de él un objeto del propio pensamiento y quedarse en él ininterrumpidamente por largo tiempo, manteniendo la misma corriente de pensamiento en él como una línea de aceite. Eso es lo que se llama *upāsanā*.

Krishna expone las características del Inmutable.

Es inconcebible porque sólo lo que cae en el ámbito de los órganos sensoriales y mentales puede ser pensado. No tiene cambios.

La palabra *kūta* (decepcionante) es conocida popularmente en frases como de apariencia decepcionante, «falsa evidencia», etc. Esa palabra se refiere a lo que es semilla, causa de muchos nacimientos, la ignorancia, llena de mal en su interior. Y está en relación con palabras como *māyā*, lo indiferenciado[8], etc., conocido en los textos: «Debemos saber que *māyā* es la naturaleza[9], mientras el que dirige a *māyā* es el Dios supremo» (Śv. Up. IV, 10), «Mi divina *māyā* es difícil de superar» (VII, 14).

4. *Los que tienen controlados los sentidos y la mente y se mantienen siempre equilibrados, se ocupan del bien de todos los seres y también llegan a mí.*

Con respecto a ellos es innecesario decir que llegan a mí, ya que se ha dicho ya: «... pero la persona con sabiduría es el mismo Ser. Ésa es mi opinión» (VII, 18). Sin duda no resulta adecuado hablar de los que son o no son los mejores (entre los que siguen el camino) del yoga al referirnos a los que han llegado a identificarse con Dios. Sin embargo se dice:

5. *La dificultad es grande para los que contemplan con su mente al Inmanifestado, porque no es fácil que los seres encarnados lleguen a una meta no manifiesta.*

Aunque la dificultad es grande, sin duda, para los que dedican las obras a mí, todavía lo es más para aquellos que ven al Inmutable

tos textos en muchas ocasiones «conocimiento» con el sentido claro de sabiduría, como las más de las veces hemos traducido para evitar confusiones en este punto.

8. Lo indiferenciado en estos contextos nunca es lo inmanifestado que transciende el pensamiento, sino lo anterior al nivel de pensamiento racional. No es lo absoluto por encima de lo relativo sino el caos que aún no ha sido ordenado por el pensar.

9. La naturaleza es ilusión (*māyā*), es apariencia de lo real.

como el Ser y que tienen como meta la suprema Realidad, porque necesitan eliminar la identificación con el cuerpo[10]. Y los que se identifican (por error) con su cuerpo tienen que mantener gran lucha y esfuerzo[11].

Hablaremos más adelante de la conducta de los que meditan en el Inmanifestado.

6 y 7. Mientras que aquellos que me dedican todas las obras, porque para ellos soy el fin supremo, los que con mente concentrada[12] meditan; por estar absortos en mí, hijo de Pārtha, pronto les salvo del océano de la existencia que incluye la muerte.
8. Centra sólo en mí tu pensamiento, deja reposar en mí tu intelecto. No hay duda de que de esta manera morarás sólo en mí en el más allá.
9. Mas si no eres capaz de mantener tu mente en mí, entonces, Arjuna, trata de llegar mediante la práctica constante del yoga.

Esta práctica consiste en poner repetidas veces la mente concentrada en un objeto particular para eliminar todos los demás. El camino que se va haciendo así es el de la concentración de la mente, que se llama *abhyāsa-yoga*».

10. Si tampoco puedes practicar esto, ten la intención de dedicarme las obras. Y realizando las obras por mí también llegarás a la perfección.
11. Pero si aun esto es superior a tus fuerzas, refugiándote en el camino del yoga por mí, renuncia al resultado de todas las obras[13] mientras controlas tu mente.

10. Sin eliminar esta identificación con el cuerpo no se elimina ninguna de las identificaciones ilusorias con las apariencias que son consecuencia de ella.

11. Hay esfuerzo mientras dura el error. Pero el error no desaparece por voluntad y lucha sino por comprensión. Cuando esta aparece ¿qué esfuerzos pueden necesitarse ya?

12. El concentrar la mente en un solo objeto a menudo se considera un paso intermedio para llegar a la unidad de conciencia, donde no hay separación de sujeto (el que medita) y objeto (Dios). Mientras esta dualidad no sea superada habrá ilusión.

13. Hay dos maneras de ofrecer las obras: una, hacer obras que agraden a Dios; seguramente a éstas se refiere el verso 10. Y otra, hacer cualquier obra que surja en el diario vivir ofreciendo a Dios el resultado bueno o malo por igual; son las obras del verso 11.

Krishna pide ahora la renuncia al resultado de todas las obras, dice Śankara.

12. Es mejor el conocimiento de la verdad que la práctica, mejor que el conocimiento de la verdad es la meditación y aún mejor que ésta es la renuncia al fruto de las obras. Al renunciar sobreviene la paz.

Podría resultar imposible practicar las disciplinas aconsejadas antes a personas dedicadas a actuar, a realizar obras. Y por eso para ellas se recomienda la renuncia a los resultados de las obras como medio para la liberación. Pero no se ha dado este dato al principio. Y por ese motivo la renuncia al resultado de las obras se ha alabado en: «El conocimiento de la verdad es mejor que la práctica... y mejor es la renuncia al fruto de las obras», cuando se habla de la superioridad sucesiva (de los medios). Por ello se ha pensado en adoptar ésta en el caso en que las demás disciplinas presentadas no sean posibles.

Objeción: ¿De qué similitud deriva esa alabanza?

Respuesta: En el verso «Cuando todos los deseos que se mantenían en el corazón se acaban» (Ka. Up. II, 3, 14) se afirma que la inmortalidad es consecuencia de la eliminación de todos los deseos. Eso es conocido ya. Y «todos los deseos» son el resultado de todos los actos religiosos y los deberes prescritos en los Vedas y en la tradición. A partir de la renuncia a ellos llega la paz de inmediato en la persona iluminada que está establecida en la verdad.

Hay similitud entre la renuncia a todos los deseos y la renuncia a los resultados de las acciones de una persona todavía no iluminada. Y teniendo en cuenta esa similitud el elogio de esta última renuncia es un medio para que surja el interés. Por ejemplo, al decir que el mar estaba embriagado por el *brahman* Agastya[14], se elogia a los *brahmanes* actuales por la similitud de su estado brahmánico. Y así se ha dicho que el yoga de la acción (*karma-yoga*) es un medio para la liberación, pues incluye la renuncia a las consecuencias de las acciones.

Aquí el camino del yoga consiste en la concentración de la mente en Dios, como Espíritu universal, y también la realización de las

14. Héroe de la epopeya del *Ramayana* y sabio venerado por la tradición popular.

acciones por él, de lo que se ha hablado aceptando la diferencia entre Dios y el Ser[15]. «Pero si aun esto es superior a tus fuerzas...» (v. 11), como ya se ha podido ver que se trata de un efecto de la ignorancia, Krishna indica que ese camino de las acciones (*karma-yoga*) no es para el que medita en el Inmutable porque es consciente ya de la identidad entre Dios y el Ser. Y también expresa Krishna la imposibilidad de que medite en el Inmutable el que está en el camino de las acciones.

En el verso «... también llegan a mí» (v. 4) se declaró que aquellos que meditan en el Inmutable son independientes en lo que se refiere a alcanzar la liberación. Y Krishna ha mostrado en «... por estar absortos en mí» (vv. 6, 7) que otros no tienen esta independencia sino que dependen de Dios. Porque si se les considerara identificados con Dios, entonces serían igual que el Inmutable, por haber tomado conciencia de que no hay diferencia. Por tanto hablar de ellos como si tuvieran libre albedrío es inapropiado[16].

Y como Krishna, el Señor, es lo más amado para Arjuna, le enseña el camino de las acciones, el que implica percepción de la dualidad y no la comprensión o iluminación total de la verdad. Sin embargo, hay que tener en cuenta que ninguno de los que son conscientes de su Ser como Dios, a través de la sabiduría, querría depender de otro, ya que ello implicaría una contradicción. Por tanto Krishna piensa hablar del conjunto de virtudes: «El que no siente rechazo por ninguna criatura», que son medios directos para la inmortalidad en los renunciantes que meditan en el Inmutable, en los que están establecidos en la comprensión total de la verdad, en la iluminación, y han eliminado todos los deseos.

13. *El que no siente rechazo por ninguna criatura, el que es amistoso y compasivo, aquel que no está centrado en la idea de «lo mío», el que no es egoísta, inalterable ante el sufrimiento y ante la felicidad y olvida las ofensas.*

15. El camino religioso tradicional en todas las latitudes parte de esta diferenciación. Pero como la investigación en la propia conciencia que llevan a cabo los amantes de la sabiduría, acaba con ella, Śankara especifica que acepta la diferencia desde aquel punto de vista.

16. Queda claro lo que Śankara quiere decirnos con esto. Antes del descubrimiento de la gran verdad de la unidad de conciencia hay un camino, trazado aún en la ignorancia de acercamiento del ser humano a Dios; es la vía religiosa de la buena voluntad separada de la voluntad divina. Pero no se llega a la unión última con él, hasta descubrir la no-dualidad y con ella la libertad.

14. *Siempre contento, en el camino del yoga, con autocontrol, con convicción firme y con su pensamiento y su razón centrados en mí, el que ama así, es amado por mí.*

Se ha afirmado en el capítulo VII: «Entre todos ellos sobresale el sabio que se dedica con constancia y firmeza a la contemplación única. Porque yo le amo tanto como él me ama a mí» (VII, 17). Esto mismo se expresa aquí.

15. *Y aquel que se encuentra entre los que no perturban al mundo ni por el mundo son perturbados, aquel que está libre de emociones placenteras, de impaciencia, miedo y angustia, es amado por mí.*

16. *Quien nada desea es puro, útil, equilibrado, libre de temor y ha renunciado a todo compromiso con las obras, el que ama así es amado por mí.*

17. *El que no siente placer ni aversión, ni tristeza ni ambición, el que abandona tanto lo bueno como lo malo, el que está lleno de amor, es amado por mí.*

18. *Quien se mantiene inalterable ante amigos y ante enemigos, en el honor y en la ignominia, ante el calor y el frío, la felicidad y la desgracia, quien está libre de toda clase de apegos.*

19. *Esa persona que considera igual la alabanza y la ofensa, la que es silenciosa y está contenta con cualquier cosa, la que no tiene hogar, la que tiene su mente equilibrada y está llena de amor, es amada por mí.*

Termina aquí la enumeración de las cualidades de la persona religiosa, que medita en el Inmutable, quien ha renunciado a todos los deseos y está establecido en la verdad como meta suprema, las cualidades que empezaron a partir de: «El que no siente rechazo por ninguna criatura...» (v. 13).

20. *Mas aquellos que con amor me aceptan como meta suprema y con fe buscan la esencia de la ley eterna, que es inseparable de las virtudes enumeradas, ésos son muy amados por mí.*

Después de haber explicado lo que se quería decir en «Entre todos ellos sobresale el sabio...» (VII, 17) se concluye aquí en «ésos son muy amados por mí». Al buscar esa esencia eterna[17], inseparable de las virtudes que se han enumerado, se llega a ser muy amado por Krishna, por Vishnu, meta suprema. Por eso esta esencia inseparable de las virtudes debe ser buscada con diligencia por aquel que anhela la liberación, por aquel que quiere llegar a la oculta morada de Vishnu. Ésta es la intención de la expresión.

17. Este último verso (20), aunque parezca continuación de los anteriores, tiene como diferencia el que se dirige a los que buscan, a los que están buscando porque no han encontrado todavía esa esencia comparable a la ambrosía que transforma las virtudes que se presentan en el tiempo, en eternidad.

XIII

DISCERNIMIENTO ENTRE LA NATURALEZA Y EL ESPÍRITU

En el capítulo VII se mencionaron con carácter concluyente dos aspectos de Dios. El capítulo consta de tres características divididas en ocho partes. La más baja de ellas es la que conduce a la transmigración; mientras que la más elevada, que es el espíritu individual, se describe como el conocedor del cuerpo y es en esencia divino. A través de estos dos aspectos, Dios es causa de la creación, la continuidad y la disolución del universo.

Así, los capítulos que tratan del «campo» se dedican a determinar la naturaleza de Dios, que tiene esos dos aspectos, y lo hacen exponiendo los dos aspectos considerados: «el campo» y «el conocedor del campo». Y en el capítulo precedente se presenta a los renunciantes, a los que conocen la Realidad, y su comportamiento se ha establecido en los versos que comienzan por: «El que no siente rechazo por ninguna criatura...» (XII, 13) hasta el final del capítulo.

¿Qué conocimiento de la Realidad les hace practicar las virtudes descritas antes y llegar a ser amados del Señor, de Krishna? El capítulo presente trata de mostrar esto.

Y la naturaleza, que consta de las tres características transformadas en los cuerpos, los órganos sensoriales y mentales y los objetos, es el agregado[1] que, bajo la forma de cuerpo y órganos, está subordinado a los fines del espíritu o ser individual, la experimentación y la liberación. El agregado es el cuerpo. Éste es el sentido.

1. El agregado es un aspecto de la naturaleza, es el *upadhi*, la envoltura añadida al Ser.

Arjuna dijo entonces:

Quisiera saber qué es la naturaleza y qué es el espíritu, qué es el campo y quién es el conocedor del campo y qué es el conocimiento y cuál es su objeto[2].

Krishna dijo:

1. Este cuerpo, hijo de Kuntī, es llamado «campo». Y los que están versados en esto dicen que aquello que es consciente de él es «el conocedor del campo».

¿Quiénes son esos que están versados en el «campo» y en el «conocedor del campo»?

El conocedor es «el que es consciente de ello», del cuerpo, del campo; desde la cabeza a los pies le hace objeto de su conocimiento, le hace un objeto de percepción, una entidad separada por el conocimiento, que es espontáneo o adquirido mediante instrucción como el mismo conocedor del campo.

¿El campo y el conocedor del campo mencionados se han de comprender únicamente según este conocimiento? No.

2. Descendiente de la dinastía Bhārata, date cuenta de que soy «el conocedor del campo» en todos los campos[3]. El conocer el campo y el conocedor del campo es para mí la sabiduría.

Conoce al «conocedor del campo», que se ha diversificado por las limitaciones añadidas bajo la forma de numerosos «campos» que van desde Brahmā hasta una brizna de hierba. Conócelo libre de las distinciones que son consecuencia de todas las limitaciones añadidas y que entran en el ámbito de conceptos como existencia, inexistencia, etc.

¡Oh descendiente de la dinastía Bhārata! Nada queda por conocer aparte de la verdadera naturaleza del campo, el conocedor de ese campo, y Dios, por consiguiente, es verdadera sabiduría. Los dos conocimientos, el del campo y el del conocedor de él, se com-

2. Estas preguntas de Arjuna aparecen en algunos manuscritos y en otros no, por lo que pueden ser una adición posterior. No obstante, traducimos el texto porque es lógico y clarificador.

3. La conciencia en todas las manifestaciones, lo real en todas las apariencias.

prenden por esa sabiduría y mediante ella también se hacen objetos del conocedor. Ésta es mi manera de ver, la de Vishnu, la de Dios.

Objeción: Si eso es así, si en todos los campos no existe nada sino Dios, y no hay otra cosa que él como experimentador, entonces Dios es un ser del mundo (fenoménico) o por ausencia de criaturas aparte de él se presentaría la contingencia de la necesidad de negar la existencia del mundo. Y cualquiera de las posiciones es inadmisible, ya que en los dos casos las escrituras, que tratan de la atadura, la liberación y sus causas, serían inútiles. Además contradicen medios válidos de conocimiento como puede ser la percepción directa.

En primer lugar, la existencia del mundo (fenoménico) que se caracteriza por la felicidad, el sufrimiento y sus causas, se capta mediante la percepción directa. Y por la percepción de la variedad en el mundo se deduce que la existencia es efecto de los actos buenos y malos. Todo ello resulta absurdo si Dios y el espíritu individual son uno solo.

Respuesta: No, porque eso se justifica a partir de la diferencia entre sabiduría e ignorancia. «Ambas cosas, la que se conoce como sabiduría y la que se conoce como ignorancia, son contradictorias entre ellas, y siguen caminos divergentes» (Ka. Up. I, 2, 4). Y sus diferentes efectos, es decir, la liberación y la experimentación, pertenecen (respectivamente) a la sabiduría y a la ignorancia y se presentan como contrarias cuando decimos que la liberación es la meta de la sabiduría y la experiencia es la consecuencia de la ignorancia (Ka. Up. I, 2, 2).

Vayāsa ha dicho también: «Por tanto existen esos dos senderos» (Mbh. Sā. 241, 6) y «Sólo hay esos dos senderos». Aquí (en *Bhagavad Gītā*) también se han establecido dos clases de vías de realización (según la elección de la meta). Y es sabido por los Vedas, la tradición y la razón que la ignorancia, junto con sus efectos, ha de ser destruida por la sabiduría.

Entre los textos védicos encontramos los siguientes: «Si eres consciente de la realidad, aquí (en esta vida) se revela la verdad. Si no eres consciente, aquí hay gran angustia» (Ke. Up. II, 5); «Comprendiéndole de esta manera, se es inmortal aquí» (Nr. Pū. 6); «No hay otro camino que atravesar» (Sv. Up. III, 8); «La persona iluminada no tiene miedo de ninguna cosa» (Tai. Up. II, 9, 1).

Y, por otra parte, hay textos que se refieren a la persona no-iluminada, ignorante: «Entonces él es derrotado por el miedo» (Tai. Up. II, 7, 1); «Vivir en medio de la ignorancia» (Ka. Up. I, 2, 5); «Quien conoce lo Absoluto es lo Absoluto. En su linaje no nace na-

die que no conozca lo Absoluto (Brahman)» (Mu. Up. III, 2, 9); «Mientras quien adora a Dios pensando: "Él es uno y yo soy otro" no ha comprendido. Y es como un animal para los dioses» (Br. Up. I, 4, 10).

El que conoce el Ser «es el universo entero» (Br. Up. I, 4, 10) y «Cuando los seres humanos extiendan el espacio como se extiende un trozo de cuero, cesará el sufrimiento sin haber conocido a Dios» (Śv. Up. VI, 9). Hay cientos de textos como estos.

Los textos de las escrituras tradicionales (*Smriti*) (del *Bhagavad Gītā*) son: «... La Verdad permanece encubierta por la ignorancia, por lo que las criaturas están confundidas» (V, 15); «Aquí, en la tierra, los que están establecidos en la ecuanimidad superan el mundo de la naturaleza» (V, 19); «Ya que al ver a Dios presente en todo lugar, no ofenden al Ser por el Ser y llegan a la meta suprema».

Y en cuanto a los argumentos racionales podemos ver textos como: «Los humanos escapan de las serpientes, y tocan las hierbas de kusa y las campanas cuando se dan cuenta de esto. Algunos caen en ello (en la ilusión) por ignorancia. Mira, por tanto, cual es el efecto especial que surge de la sabiduría» (Mbh. Sā. 201, 17).

Es sabido que una persona ignorante, no iluminada, que se identifica a sí misma con el cuerpo y que practica lo que es correcto o lo que es incorrecto bajo el impulso del apego y el rechazo, nace y muere una y otra vez. Y nadie puede negar que aquellos que ven al Ser diferente del cuerpo se liberan porque termina para ellos la conducta correcta o incorrecta dependiente de la angustia del apego y el rechazo.

Así, «el conocedor del campo», que en realidad es el mismo Dios, aparece como un espíritu del mundo a causa de las añadidas limitaciones que son producto de la ignorancia, como por ejemplo el que el espíritu individual esté identificado con el cuerpo. Porque es sabido que todas las criaturas se identifican con el cuerpo, aun no siendo el Ser, a causa de la ignorancia. Cuando un tronco de árbol se toma por un hombre, las características del hombre no pasan al tronco ni las del tronco pasan a la persona, así también la propiedad de conciencia no llega al cuerpo ni la del cuerpo a la conciencia. Y no es correcto que el Ser se identifique con la satisfacción, el sufrimiento y la ilusión, pues al igual que la decrepitud y la muerte son productos de la ignorancia.

Objeción: Y ¿no podría decirse que eso no es así por la diferencia? El tronco y el hombre, que son objetos de percepción, se superponen uno en otro por ignorancia al percibir. Por otra parte, cuando se superponen el cuerpo y el Ser la relación se hace entre un conocedor y un objeto de percepción. Por tanto el ejemplo no se puede aplicar igual en los dos casos. Y ¿no podría ser que las propiedades del cuerpo, aun siendo objetos de conocimiento, pertenecieran al Ser que es el conocedor?

Respuesta: No, porque eso daría ocasión a que (el Ser) se quedara sin conciencia. Si las características como la satisfacción, el sufrimiento, la ilusión, el deseo del cuerpo, que es el campo, son objetos de conocimiento que pertenecen al conocedor, entonces sería necesario explicar por qué razón algunas características del objeto de conocimiento, del campo, superpuestas por ignorancia, pertenecen al Ser, mientras otras como la decrepitud y la muerte no. O, por el contrario, se podría deducir que aquéllas no pertenecen al Ser, ya que éstas (muerte, etc.) están superpuestas por ignorancia y son aceptables unas y rechazables otras. Teniendo esto en cuenta, el estado de existencia en el mundo que consiste en actuar y experimentar, el cual pertenece a los objetos de conocimiento, está superpuesto en el sujeto que conoce por ignorancia. Luego nada de este sujeto queda afectado, de la misma manera que nada del cielo queda afectado porque los locos superpongan una superficie oscura. Así, ni lo más mínimo del estado de existencia fenoménico puede encontrarse en el Dios todopoderoso, el conocedor del campo, aunque él habite en todos los campos. Porque nunca se ha visto en el mundo que alguien se sienta halagado u ofendido por una característica que se le ha atribuido por ignorancia. Y como la situación del ejemplo no es aplicable, resulta errónea la conclusión.

Objeción: ¿Por qué?

Respuesta: Porque lo que se presenta como común entre el ejemplo y la cosa ilustrada por él es simplemente la superposición por ignorancia. Y no hay desacuerdo respecto a eso. Ahora bien, vuestro reparo acerca de que el ejemplo es erróneo respecto al conocedor también se ha demostrado que es impropio cuando se citó como ejemplo la decrepitud y la muerte.

Objeción: ¿No podría ser que el conocedor del campo fuera un ser del mundo (fenoménico) debido a su propia ignorancia?

Respuesta: No, porque la ignorancia es de naturaleza tamásica[4]. Como la ignorancia es algo que cubre, oculta, se trata de una noción nacida de *tamas*. Hace que se perciba lo contrario o que

4. *Tamas* es una de las categorías o características de la naturaleza, la que confiere torpeza, inercia, oscuridad, pereza, etc., a los fenómenos.

surjan dudas o lleva a la ausencia de percepción. Por eso desaparece con la lucidez del discernimiento. Y las tres clases de ignorancia como la ausencia de percepción, etc.[5], se experimentan cuando existen defectos como la ceguera que son formas de *tamas* y por naturaleza velan, ocultan.

Objeción: ¿Se está diciendo aquí que en tal caso la ignorancia es una característica del conocedor?

Respuesta: No, porque se sabe que defectos como el de la ceguera pertenecen al ojo, que es un órgano. Vuestra noción de la ignorancia como característica del experimentador y el acto mismo de poseer esa característica como constituyente del estado del mundo fenoménico del conocedor del campo no puede ser correcta si tenemos en cuenta la afirmación que se ha hecho en relación con esto: «Que el conocedor del campo es Dios mismo y no un ser del mundo fenoménico».

Por ejemplo: Si defectos como la percepción errónea pertenecen al órgano del ojo, defectos como la ceguera y demás no pertenecen al sujeto que percibe. Así como la ceguera de los ojos no pertenece al que percibe, puesto que cuando se cura desaparece, así nociones como la ausencia de percepción, la percepción errónea, las dudas y sus causas deberían pertenecer en todos los casos a algún órgano y no al que percibe, no al conocedor del campo. Y al no ser objetos de percepción, no son características del conocedor del mismo modo que la luz lo es de una lámpara. Precisamente por ser objetos de percepción se ven como diferentes del propio Ser.

Además, todas las escuelas de filosofía niegan que en la liberación, cuando los órganos sensoriales y mentales parten (al morir), quede alguna relación con los defectos como la ignorancia. Si esos defectos fueran las características del Ser mismo, del conocedor del campo, como el calor lo es del fuego, nunca podría separarse de ellos. Y no puede darse ninguna relación o separación de cosa alguna por parte del Ser inmutable y sin forma que penetra todo como el espacio, por consiguiente tenemos que concluir que el conocedor del campo es siempre idéntico a Dios. Esto mismo se deduce también de las palabras de Krishna: «El Inmutable, el supremo Ser no tiene origen ni atributos...» (v. 31).

Objeción: Bien, pero aun así, de la inexistencia del mundo y sus criaturas deriva el problema de la inutilidad de las escrituras.

5. Las otras dos clases son: la percepción errónea y la duda.

Respuesta: No, pues este problema es admitido por todos. Un problema que es admitido por todos los que creen en el Ser no puede ser explicado sólo por uno.

Objeción: ¿Cómo es que todos lo admiten?

Respuesta: Personas de todas las escuelas de filosofía que creen en el Ser admiten que no hay conciencia del mundo o de la existencia fenoménica en aquel que está liberado. Y todas ellas consideran que no existe la posibilidad de que las escrituras sean inútiles. Por nuestra parte, afirmamos que las escrituras dejan de tener utilidad cuando los «conocedores del campo» se identifican con Dios, mientras que son de gran utilidad dentro del ámbito de la ignorancia. Lo mismo afirman los dualistas, para los que las escrituras son útiles en el estado de atadura y no en el de liberación.

Objeción: Para nosotros, los dualistas, la atadura y la liberación del Ser son reales en el verdadero sentido de la palabra. Y así cuando las cosas a las que hay que renunciar o que hay que aceptar, e incluso los medios para ello, son reales, las escrituras tienen un gran sentido. Por otro lado, podría ser que para los no-dualistas, que consideran que la dualidad no existe en el verdadero sentido de la palabra sino como creación de la ignorancia, el estado de atadura del Ser no sea real en último extremo. Y por tanto las escrituras no tendrían razón de ser, ya que se quedarían sin tema principal.

Respuesta: No es así. Porque no es lógico que el Ser tenga diferentes estados. Y si fuera posible, los estados de atadura y libertad del Ser serían simultáneos o sucesivos. Pero de hecho no pueden aparecer simultáneamente porque son contradictorios, como la quietud y el movimiento en el mismo objeto. Y si aparecieran sucesivamente y sin ser causados, surgiría la contingencia de no haber liberación. Mientras que si aparecieran por una causa, no serían inherentes (al Ser) y entonces cabría la posibilidad de que fueran irreales en último extremo. Teniendo esto en cuenta, la afirmación (que habéis hecho) resulta falsa.

Además, cuando se afirma la precedencia y sucesión de los estados de atadura y liberación, el estado de atadura habrá que considerarlo como anterior y sin origen pero con fin. Y eso es contrario a los medios válidos de conocimiento. También habrá que admitir que el estado de liberación tiene un principio pero no un fin, lo cual es opuesto, sin duda, a los medios válidos de conocimiento. No es posible, además, establecer la eternidad de algo que tiene estados y se basa en el cambio de un estado a otro. Por el contrario, si para evitar el problema de la no-eternidad no se aceptan los diferentes estados de atadura y liberación, entonces incluso para los dualistas

serían inevitables problemas como el de la falta de propósito de las escrituras. Y de esta manera la situación sería la misma (para dualistas y no-dualistas) y no sólo para los «advaitines»[6] que refutan la objeción.

Las escrituras no carecen de sentido porque se aplican a la persona comúnmente conocida como no-iluminada. Es para la persona ignorante (de la verdad) y no para (la que ya la ha descubierto), la iluminada, en la cual se da la visión de identidad del Ser con su efecto y su causa, que no son del Ser[7]. Porque es imposible que esta persona, una vez que ha tomado conciencia de que el Ser no es idéntico a la causa y el efecto, se identifique con ellos como su «yo». Ni siquiera un estúpido o un lunático vería el agua y el fuego o la oscuridad y la luz como iguales, ¡cuánto más una persona con discernimiento!

Según esto las escrituras que tratan de la prescripción y la prohibición no conciernen a la persona que ve la distinción entre el Ser y el efecto y la causa. Porque cuando a Devadatta se le ordena realizar una acción con las palabras: «Haz esto», Visnumitra, que estando allí no había oído bien el mandato, piensa: «Me han dado una orden». Pero pensar esto es razonable cuando la persona a quien se refiere la orden no la ha entendido. Así sucede con la causa y el efecto.

Objeción: ¿No podría ser que incluso después de haber tomado conciencia del Ser como diferente del efecto y la causa resultara lógico desde el punto de vista de la relación natural[8] que de las escrituras se pensase: «Me están aconsejando tomar los medios que conducen a un resultado deseado, y me están prohibiendo adoptar los que conducen a un resultado indeseable»? Como, por ejemplo, en el caso de un padre y un hijo, aunque se den cuenta de la distinción entre uno y otro, sin embargo hay comprensión de lo que implican los mandatos y las prohibiciones tanto para uno como para el otro[9].

6. *Advaita* es no-dualidad. Es la metafísica y teoría del conocimiento que ha sido construida a partir de la intuición de la unidad absoluta. Su comprobación hay que encontrarla en el descubrimiento del estado de conciencia total, unitivo. Mientras este estado no se ha vivido, la dificultad de intuirlo hace que muchos filósofos mantengan sus especulaciones metafísicas en doctrinas dualistas.

7. La causa y el efecto están dentro del ámbito relacional, dual de la visión fenoménica del mundo. El Ser no tiene causa ni efecto, es atemporal. Y causa y efecto son sucesiones temporales.

8. A partir de la visión relacional, dual habitual que se basa en la ignorancia de la unidad del Ser.

9. Aunque la persona que es consciente del Ser ve el mundo de causas y efectos como irreal, podría sin embargo, dice el objetor en el diálogo, obedecer las reglas religiosas por su relación con los demás, que consideran reales sus efectos.

Respuesta: No, ya que la identificación del Ser con el efecto y la causa sólo es posible antes de haber descubierto la verdad del Ser que es diferente (de ellos). Sólo después de haber seguido los consejos de lo que se debe y no se debe hacer que dan las escrituras, se llega a comprender la distinción (del propio Ser) con el efecto y la causa. No antes. Por tanto se puede afirmar que las escrituras que se refieren a prescripciones y prohibiciones son útiles medios para el que ignora (la verdad)[10].

Objeción: Si (los consejos de las escrituras) como «Quien desea el cielo debe hacer sacrificios» o «No se debe comer carne envenenada» no los obedecen los que ya son conscientes del Ser ni tampoco los que ven al cuerpo como si fuera el Ser, al no haber ya nadie que los obedezca, esos preceptos escriturales serían inútiles.

Respuesta: No. Porque involucrarse en la acción o abstenerse de ella deriva de lo ordenado por las escrituras. Y quien ha descubierto la identidad entre Dios y «el conocedor del campo», quien es consciente de lo Absoluto (Brahman) no se involucra en la acción. Y la persona que no cree en el Ser no se dedica a realizar las obras (recomendadas por las escrituras) porque piensa que el otro mundo no existe. De cualquier forma es un hecho conocido que el que ha deducido la existencia del Ser estudiando las escrituras que tratan de mandatos y prohibiciones en el otro caso inútiles, aquella persona que aún no ha descubierto la verdadera esencia del Ser y en la cual ha brotado el deseo de los resultados de sus acciones, se dedica con toda fe a esas obras. Eso lo percibimos directamente todos. Y por ello las escrituras no son inútiles.

Objeción: ¿Y no será que las escrituras carecen de sentido cuando al ver que la persona con discernimiento se abstiene de la acción sus seguidores se abstienen también?

Respuesta: No. Porque el discernimiento surge en muy pocas personas. Como vemos en este momento, es rara la persona que posee discernimiento. Además, las personas estúpidas no siguen a quien tiene discernimiento, ya que su dedicación a la acción está impulsada por los defectos como el apego. Y vemos que se interesan en obras del estilo de la magia negra. En todo caso el involucrarse en la acción es natural. (Krishna) ha dicho: «Pero es natural que actúes» (V, 14).

10. Para ampliar este tema el que la capacidad para comprender la verdad de la unidad del Ser directamente sobreviene en una mente pura, y que las normas morales o religiosas ayudan a purificar la mente, se pueden consultar los *Brahma-Sūtras* (III, 4, 26-27).

El estado habitual mundano se debe únicamente a la ignorancia, y constatamos que (la persona que ignora la verdad) lo ve tal como aparece para ella[11]. La ignorancia y sus efectos no pertenecen al «conocedor del campo», al Absoluto. Mientras que el conocer que no es verdadero no puede llegar a la Realidad. Porque el agua de un espejismo no puede hacer que un desierto se empape con ella. Del mismo modo la ignorancia no puede actuar de ninguna manera en el «conocedor del campo». Por eso se ha dicho: «... date cuenta de que soy "el conocedor del campo"...» (v. 2) y también: «... La Verdad permanece encubierta por la ignorancia...» (V, 15).

Objeción: Entonces ¿qué es aquello que tanto los eruditos como las personas mundanas señalan como: «Esto soy yo», «Esto me pertenece a mí»?

Respuesta: Escuchad. La erudición consiste en ver el campo como si fuera el Ser. Por el contrario, si fueran conscientes del inmutable conocedor del campo no ambicionarían experiencias y obras a partir del pensamiento: «Que eso sea mío». Las experiencias y las obras son conductas equivocadas. Y la persona que ignora la verdad se involucra en las obras por su deseo de resultados. Por otra parte, la persona iluminada por la verdad, que es consciente del Ser que no cambia, es imposible que se involucre en las obras porque no tiene deseo de resultados. Y así, cuando las actividades del conjunto de cuerpo y órganos sensoriales y mentales terminan, el decir que abandonan las acciones es hablar en sentido figurativo.

Alguno puede que tenga otra clase de comprensión[12], puede que comprenda que: «El conocedor del campo es Dios mismo y el campo es algo distinto, un objeto de conocimiento para el conocedor del campo. Pero yo soy un ser humano que me debato en el mundo entre la felicidad y el sufrimiento. Mi deber es conseguir que acabe esta existencia mundana adquiriendo el conocimiento de la verdad sobre el campo y el conocedor del campo. Mi deber es morar en su verdadera esencia, después de haber visto directamente por la contemplación a Dios, al conocedor del campo». El que comprende esto, el que enseña que él (el pensador) no es el conocedor del campo y con esta convicción piensa: «Haré que las escrituras tengan

11. El conocimiento es siempre relativo hasta no haber descubierto la unidad entre el que conoce y lo conocido, el que observa y lo observado. Y una vez que se ha producido esta unidad más que conocer hay un contemplar.

12. Distinta de la erudión de la que se hablaba antes. Aquel conocimiento era sólo estudio del mundo fenoménico como si fuera la Realidad, el Ser. Ahora Śankara explica el estudio que busca directamente la Realidad.

pleno sentido cuando se refieren al estado del mundo y a la liberación», es el mejor de los estudiosos.

El que sacrifica su Ser, sin tener ningún eslabón con los intérpretes tradicionales sobre el sentido de las escrituras, malinterpreta lo que en ellas se aconseja, e imagina lo que allí no se dice de manera que cae en ilusiones y entorpece también a otros. Por eso quien no conozca la tradicional interpretación debe ser ignorado como se ignora a un tonto, aunque pueda tener gran erudición en todas las escrituras.

Respecto a la objeción de que si Dios fuera uno con el conocedor del campo sería un ser humano del mundo, y aquello de que si los conocedores de los campos son una sola cosa con Dios, por la inexistencia de los seres humanos se deduce la ausencia del estado mundano. Las dos objeciones han sido refutadas al admitirse que la sabiduría y la ignorancia tienen distintas características.

Objeción: ¿Cómo es eso?

Respuesta: Al decir que ningún problema imaginado por ignorancia afecta a la suprema Realidad que es el substrato de ese (error imaginado). Se citó un ejemplo respecto a esto, el hecho de que un desierto no se empapa con el agua de un espejismo. E incluso el problema de la inexistencia del estado mundano debido a la inexistencia de los seres individuales fue refutado por la explicación de que el estado mundano es algo imaginado, lo mismo que el ser individual, por ignorancia de la verdad.

Objeción: El problema de la existencia mundana en el conocedor del campo es que éste es ignorante. Y todo el sufrimiento (que sobreviene en esa existencia) es efecto suyo, como puede experimentarse directamente.

Respuesta: No. Porque todo lo que se conoce es atributo del campo, por lo que el conocedor del campo no puede estar tocado por los errores o problemas que surjan de él (de ese campo). Cualquier error que se presente no es del conocedor del campo. Y el atributo a él no es sino un objeto de experiencia, y por tanto una característica del campo, no del conocedor del campo. Él no es tocado de ninguna manera porque no puede tener ningún contacto con un objeto de conocimiento. Si hubiera contacto, no habría posibilidad de que esos (objetos) fueran cognoscibles. Y si la ignorancia, el sufrimiento y demás fueran características del Ser, ¿cómo podrían ser percibidas directamente? O ¿cómo podrían ser características del conocedor del campo? Si fuera ésa la conclusión para todo lo que es conocido que constituye el campo y el que conoce, el conocedor del campo, entonces al decir que el ser ignorante y aque-

jado de sufrimiento son características del conocedor del campo y que se perciben directamente sería una contradicción que tendría únicamente como base a la ignorancia.

Aquí se pregunta: ¿A quién pertenece la ignorancia? Y la respuesta es que pertenece en realidad a aquel por quien es experimentada.

Objeción: ¿En quién es percibida (la ignorancia)?

Respuesta: La respuesta a esto es: No tiene sentido preguntar en quién es experimentada.

Objeción: ¿Cómo es eso?

Respuesta: Si la ignorancia fuera percibida (por ti), tú percibirías también al que la posee. Por eso cuando se percibe al que posee la ignorancia no es lógico preguntar: «¿En quién es percibida?». Porque cuando se ve al propietario del ganado la pregunta: «¿A quién pertenece el ganado?» no tiene sentido.

Objeción: Pero ¿no será diferente el ejemplo? Teniendo en cuenta que el ganado y su propietario se perciben directamente deducimos que su relación también se percibe directamente. Y entonces la pregunta no tiene sentido. Pero la ignorancia y su poseedor no se perciben de esa manera, en cuyo caso no habría motivo para la pregunta.

Respuesta: ¿Qué importancia tiene para ti si conoces la relación de la ignorancia con una persona que no es percibida directamente como poseedor de la ignorancia?

Oponente: Al ser la ignorancia causa del mal, tenemos que librarnos de ella.

Respuesta: ¡Aquel al que pertenece la ignorancia se librará de ella!

Oponente: En realidad la ignorancia me pertenece a mí mismo.

Respuesta: En ese caso, ¿conoces la ignorancia y también a ti mismo que la posees?

Oponente: Lo conozco. Pero no mediante una percepción directa.

Respuesta: Si lo conoces por deducción, ¿cómo se conoce la conexión entre ti mismo y la ignorancia? Sin duda es imposible para ti, el conocedor, tener en ese mismo momento el conocimiento de la relación con la ignorancia que es un objeto de conocimiento. Porque el que conoce está ocupado en conocer la ignorancia como objeto[13]. Además no puede haber alguien que esté separado de la relación entre el que conoce y la ignorancia. Una cognición de esa (relación) conduciría a un regreso al infinito. Si el conocedor y la relación entre el conocedor y la cosa conocida fueran cognoscibles, habría que imaginar un nuevo conocedor. Y luego habría que imaginar otro conocedor del anterior y otro de este último separado de él. Así se llegaría a un regreso al infinito inevitablemente.

Y algo cognoscible es en realidad cognoscible tanto si se trata de la ignorancia como de alguna otra cosa. Del mismo modo un conocedor es sin duda conocedor y nunca puede llegar a ser algo cognoscible. Y teniendo esto en cuenta, nada del sujeto que conoce, del conocedor del campo, es tocado por problemas como la ignorancia o el sufrimiento.

Objeción: ¿No será que el error o el problema es precisamente este que el campo, que está lleno de errores, es conocido (por el Ser)?

Respuesta: No. Porque (el Ser) es el Inmutable, es por esencia conciencia y sólo en sentido figurado se habla de él como del conocedor. Es como atribuir el acto de calentar al fuego sólo porque por naturaleza es calor. Y así lo ha presentado aquí Krishna mismo al decir que la identificación con la acción, causa y efecto no existen en el Ser y que la acción, la causa y demás se atribuyen en sentido figurativo al Ser porque han sido superpuestas en él por ignorancia. Esto lo ha mostrado en distintos lugares: «Quien piensa que el Ser mata...» (II, 19), «Al actuar siempre, son las características de la naturaleza (*gunas*) las que llevan a cabo la acción...» (III, 27), «El Omnipresente no acepta ni las culpas ni los méritos de nadie» (V, 15). Y también lo hemos explicado nosotros de esta misma manera. Y más adelante también se explicará así.

Objeción: Bien. Pero en ese caso, si la identificación con la acción, causa y efecto no existe en el Ser, y si se presentan superposiciones por ignorancia, entonces las obras sólo serán realizadas como medios por los ignorantes y no por quienes están iluminados por la verdad[14].

Respuesta: Es verdad que eso se deduce de lo dicho. Y ese hecho se explicará con el verso: «No es posible dejar por completo de actuar cuando se tiene que mantener el cuerpo...» (XVIII, 11). Y en

13. No se puede a la vez, en el mismo momento, ser el sujeto (conocedor) y el objeto. Porque al conocer al sujeto éste dejaría de serlo para pasar a ser objeto conocido. Por eso la relación sujeto-objeto es desconocida para el sujeto. Y en ese desconocimiento consiste la ignorancia. ¿Existe esa relación desde el Ser?

14. Las obras, las acciones, como medios para conseguir algo, son las normas establecidas por las escrituras y la tradición para conseguir bienes terrenales o ultraterrenos. Es lógico que quien tiene sabiduría no caiga en estas formas de ilusión. Las obras, además, son, en todos los casos posibles, efectos del deseo de conseguir algo, excepto la obra sin intención. Ésta ya no sería un medio para algo.

el contexto que trata de la conclusión, que es el motivo principal de todas las escrituras, explicaremos esto con más detalle bajo el verso: «Hijo de Kuntī, te explicaré... el proceso por el que la persona en el estado de perfección llega al Absoluto...» (XVIII, 50). No es necesario explicarlo más aquí, por lo que damos por terminado el tema.

El siguiente verso: «Escucha... qué es el campo...» resume la finalidad del capítulo referido al campo que se enseña en los versos que comienzan por: «Este cuerpo...». Porque resulta adecuado presentar en resumen el tema que se va a explicar.

3. Escucha por mis propias palabras lo que te voy a decir en resumen sobre qué es el campo, cómo es, cuáles son sus cambios, cuál es su causa y su efecto. Y también lo que es él y cuáles son sus poderes.

Para despertar el interés del que le escucha, Krishna alaba la verdadera naturaleza del campo y del conocedor del campo que trata de enseñar.

4. De diferentes maneras los grandes sabios de la antigüedad[15] *han cantado todo esto en los distintos textos védicos en racionales y convincentes sentencias que se refieren al Absoluto y conducen a él.*

Los *Brahma-Sūtras*[16] son sentencias que se refieren al Absoluto. Brahman, lo Absoluto, se alcanza a través de la comprensión de estos *sūtras*. En ellos se ha cantado la verdadera naturaleza del campo y del conocedor del campo. El Ser es conocido en verdad mediante sentencias como: «Sólo se debe meditar en el Ser» (Br. Up. I, 4, 7) que se refieren al Absoluto y conducen a él.

Krishna, dirigiéndose a Arjuna, que ya estaba interesado por sus palabras, dice:

5. Los grandes elementos, la idea del «yo», el intelecto y lo inmanifestado en sí, los diez órganos sensoriales y la mente, y los cinco objetos sensoriales.

15. Los Rishis, lit. «los reveladores», son poetas y filósofos inspirados que se expresaron en cantos e himnos védicos.

16. *Brahma-Sūtras,* las sentencias, lit. los hilos que conducen a lo Absoluto, de Vyāsa, con comentarios de Śankara, traducidos también por primera vez al castellano por C. Martín. En este momento en vías de publicación.

Krishna dice aquí que incluso aquellas características que los de la escuela vaiseśika consideran atributos del ser son atributos del campo, pero no del conocedor del campo. Como:

6. El deseo, el rechazo, el placer, el dolor, el conjunto (de cuerpo y órganos), la conciencia vital[17]*, la fuerza; en todo esto consiste el campo y sus modificaciones.*

Tras experimentar placer con un objeto, la persona quiere retenerlo pensando que es el origen del placer. Éste es el deseo, atributo del órgano interno. Es el «campo», puesto que se trata de un objeto de conocimiento.

Al experimentar un cierto objeto que se ha sentido antes como causa de sufrimiento, se le odia. Éste es el rechazo, que es sin duda el «campo», puesto que se trata también de un objeto de conocimiento. Del mismo modo, la felicidad, agradable, tranquila, por tener la característica natural de *sattva*[18], es el «campo», por ser un objeto de conocimiento. *Duhkham,* el dolor, el sufrimiento, es por naturaleza adverso. Y es también el «campo», porque es cognoscible.

Sanghātah es el conjunto, la combinación de cuerpo y órganos. *Cetanā*, la conciencia vital. Es un estado del órgano interno que se manifiesta en el conjunto corporal como el fuego en un trozo de hierro caliente, y penetra por esencia en forma semejante a la conciencia del Ser. También es el «campo», porque es un objeto de conocimiento. *Dhrithi* es la fuerza, por la que el cuerpo y los órganos se mantienen cuando ya están exhaustos. Es igualmente el «campo», por ser un objeto de conocimiento. El deseo y lo demás se ha seleccionado para sugerir todas las características del órgano interno.

El «campo» al que se refiere la frase: «Este cuerpo... es llamado "campo"...» (v. 1) y está constituido por el conjunto de los constituyentes del campo, se ha explicado ya en sus diferentes formas empezando por los grandes elementos y terminando por la fuerza.

Del conocedor del campo, cuyas características van a ser descritas (en los siguientes versos) y están por concienciar, aquel de quien

17. Es la conciencia reflejada en el campo, en la naturaleza, no la conciencia del conocedor del campo. Es la que distingue los seres animados de los inanimados.

18. Una de las categorías o clases de la naturaleza, la que confiere armonía, serenidad, claridad, paz, etc. Se considera que las cualidades sátvicas son reflejos de lo real y como tales conducen a ello. No obstante, Śankara nos recuerda aquí que pertenecen todavía al ámbito de lo fenoménico, de lo irreal.

deriva majestad e inmortalidad, de él y sus atributos hablará el mismo Krishna en el verso: «Te revelaré lo que se ha de conocer» (v. 12). Pero por el momento, prescribe el grupo de cualidades como la humildad, que conducen al descubrimiento de aquél. Ese grupo de virtudes se refieren a la sabiduría, puesto que conducen a ella y sólo cuando existen se tiene capacidad para tomar conciencia de Aquello. Y cuando el renunciante tiene (esas virtudes) se dice que está establecido en la sabiduría[19] (que está en ese camino).

7. Humildad, sencillez, bondad, paciencia, sinceridad, ayuda al maestro, pureza, perseverancia, dominio de cuerpo y mente.

Ahimsā, ausencia de crueldad, bondad hacia todas las criaturas, paciencia, el mantenerse sereno ante las ofensas ajenas, sinceridad, rectitud, ausencia de hipocresía, servicio al maestro, atender al maestro que te ha enseñado las vías para la liberación, con obediencia, pureza, limpieza, quitar la suciedad del cuerpo con tierra y agua. E internamente eliminar la suciedad de la mente como los apegos y demás, manteniendo la mente en lo opuesto, constancia, perseverancia en el camino de la liberación sin desviarse de él, dominio del conjunto cuerpo y órganos sensoriales y mentales, al que se suele considerar el ser, el sí mismo, pero que son en realidad enemigos del Ser. Mantener (cuerpo y mente) en el camino recto dominando su tendencia a escapar en todas direcciones.

8. Desapego hacia los objetos sensoriales, falta de egoísmo, ser consciente del mal del nacimiento, la muerte, la decrepitud, la enfermedad y las miserias.

El ver el mal en cada una de esas formas, desde el nacimiento a las miserias. El mal del nacimiento consiste en caer en una matriz y salir de ella. Verlo. Pensar en ello. Del mismo modo, pensar en el mal de la muerte y también de la decrepitud, el mal bajo la forma de privación de la capacidad mental, de la fuerza y la energía. Hacer de esto objeto del pensamiento. Pensar también en el mal de la enfermedad como los dolores y en las miserias en general que sobrevienen por causas físicas, naturales y sobrenaturales[20].

19. En realidad, cualquier virtud o cualidad (la humildad, por ejemplo) es falsa si no brota espontánea de la comprensión de la verdad, si no es el natural brillo de la luz. Por eso Śankara alude aquí a la sabiduría.

Duhkha-dosa, pueden ser también las miserias en sí mismas como el mal. Volviendo a lo anterior, (la miseria) en el nacimiento, etc. El nacimiento es miserable, la muerte es miserable, la decrepitud es miserable, la enfermedad es miserable. Y son miserables porque ocasionan miserias, no porque lo sean en sí.

Cuando se piensa en el mal bajo la forma de las miserias en el nacimiento y demás, surge un desapasionamiento hacia los placeres en el cuerpo, los sentidos, la mente y los objetos. Y de ahí deriva la tendencia de la mente hacia el oculto Ser para ser consciente de él. La visión del mal en forma de miserias es considerada sabiduría porque llega a ser motivo del despertar a la verdadera sabiduría.

9. Desapego, desidentificación con hijos, esposa (o esposo), hogar, etc. Y equilibrio mental constante tanto ante lo deseable como ante lo indeseable.

Hay una clase especial de apego que consiste en sentirse identificado. Por ejemplo, pensar: «Yo soy feliz» o «Yo soy desgraciado», cuando alguien es feliz o desgraciado, o pensar «Yo vivo» o «Yo muero», cuando alguien vive o muere. ¿Respecto a qué (se da esa identificación)? Krishna, como respuesta, dice: Respecto a los hijos, esposas (o esposos), hogares, etc. Vemos que al usar «etc.» se indica que puede haber identificación con más personas, como empleados y demás. Ambas cosas, el desapego y la desidentificación, conducen a la sabiduría, por lo que se les considera como sabiduría.

Equilibrio mental ante cualquier situación, siempre, sin excepción. No se debe estar contento ante lo agradable y descontento ante lo desagradable. Y ese equilibrio mental es sabiduría.

10. Inalterable amor y devoción con la mente centrada en mí. Inclinación a frecuentar lugares libres y solitarios y desagrado hacia aquellos donde se agolpan las gentes.

Inclinación a frecuentar lugares puros, un lugar (*desa*) naturalmente libre o liberado de impurezas e incluso de animales peligrosos, serpientes, tigres, o un lugar solitario (*vivikta*) situado en el bosque, en la orilla de un río o en un templo.

20. Diríamos ahora causas físicas, psicológicas y parapsicológicas.

En estos lugares puros, solitarios, la mente se serena. Por eso la meditación en el Ser se presenta (o puede presentarse más fácilmente) en lugares puros o solitarios. Y la inclinación a frecuentar estos lugares se considera sabiduría.

Desagrado, el no estar contento, en una aglomeración de gente, un grupo, una multitud de personas sin cultura, sin pureza ni modestia. Pero no sentir desagrado con personas puras y modestas, porque esto conduce a la sabiduría. Así el desagrado ante las reuniones de gentes vulgares es ya un cierto grado de sabiduría, pues conduce a la verdadera sabiduría.

11. Firmeza, estabilidad en la verdad del Ser y contemplación de la meta de conocer la Realidad última, ésta es la verdadera sabiduría y todo lo demás es ignorancia.

Estabilidad en el conocimiento verdadero del Ser. La verdad del Ser, que se revela constantemente en esa actitud firme y estable, contemplación de la meta del conocimiento verdadero de la Realidad. Y surge de la constante aplicación de virtudes como la humildad, que son medios de conocer la verdad. La meta de esto es la liberación, la cesación de la existencia mundana.

Cuando alguien se dedica a la contemplación del fruto del descubrimiento de la Realidad, siente la necesidad de poner en práctica las disciplinas morales, que son los medios para llegar a ella.

Estos (medios) que se han presentado a partir de la humildad y demás (virtudes) para la contemplación de la meta de conocer la Realidad última son considerados sabiduría porque conducen a ella. E ignorancia es todo lo demás, todo lo que está fuera de lo que se ha afirmado antes.

Por el contrario, la arrogancia, la presunción, la crueldad, la venganza, la mentira, deben considerarse ignorancia y por esto, por ser la causa del origen de la existencia mundana, han de ser eliminadas.

En cuanto a la pregunta por lo que es la verdad, Krishna dice: «Te revelaré lo que se ha de conocer».

Objeción: La humildad y demás (virtudes) ¿no constituyen *yama* y *niyama*[21]? Aquello que se ha de conocer no se conoce por esas cualidades. Porque virtudes como la humildad no se ve que determinen la naturaleza de nada. Además se observa por doquier

21. Normas morales positivas y negativas.

que cualquier conocimiento que revela su propio objeto consigue llegar a la naturaleza de ese objeto de conocimiento. Y en realidad no se conoce nada mediante un conocimiento que se refiera a otro objeto distinto al suyo. Por ejemplo, el fuego no se conoce al conocer un cuenco de tierra.

Respuesta: Eso no es problema, porque ya hemos dicho que se les llama conocimiento de sabiduría porque conducen a la sabiduría y son ayudas y causas de ella.

12. Te revelaré lo que se ha de conocer, aquello por cuyo conocimiento se alcanza la inmortalidad. El Absoluto supremo no tiene principio, y no se le puede considerar ni ser ni no-ser[22].

Brahman es sin principio y es aquel poder supremo que soy yo, Vāsudeva. En verdad así se elimina la redundancia si ese sentido fuera posible. Pero no lo es porque lo que se intenta es dar a conocer a Brahman, al Absoluto únicamente mediante la negación de todos los atributos, al decir: «No se le puede considerar ni ser ni noser». Y es contradictorio mostrar una posesión de un poder distintivo, (un atributo) y (a la vez) negar los atributos.

Una vez que ha surgido el interés por inducción al decir: «Te revelaré lo que se ha de conocer cuyo efecto es la inmortalidad», Krishna dice: aquello no es considerado *na sat,* ser; ni tampoco *asat,* no ser.

Objeción: Después de estar preparado para la acción y tras declarar en alta voz: «Te revelaré lo que ha de ser conocido», ¿no resulta incongruente decir: «no se le puede considerar ni ser ni no ser»?

Respuesta: No. Lo que se ha dicho es consistente con toda seguridad.

El objetor: ¿Cómo es posible?

El vedantín: Porque en todos los *Upanisad,* aquello que se ha de conocer, es decir, lo Absoluto, se define únicamente por la negación de todos los atributos: «Ni esto, ni esto» (Br. Up. IV, 4, 22), «ni denso ni sutil» *(ibid.,* III, 3, 8), pero nunca como «Esto es esto», ya que está más allá del lenguaje.

22. Está más allá de los opuestos porque es anterior a la escisión dual del «conocer un objeto». La palabra «ser» se emplea aquí con el sentido de lo ya manifestado, por lo que habría que decir con propiedad en nuestra terminología metafísica «ni ente ni no-ente», ya que es la palabra «ente» la que se refiere al Ser de las cosas.

El objetor pregunta: Pero ¿no es cierto que no se puede expresar con la palabra «ser» lo que no existe? Y así si «lo que se ha de conocer» no puede expresarse por la palabra «ser», entonces no existe. Por lo que resulta contradictorio decir: «Es conocible» y «no se puede expresar con la palabra "ser"».

Objeción contraria: Sin embargo no se puede decir que no existe porque no corresponde a la idea «esto es un no ser».

El objetor dice: ¿Todo lo conocido no está dentro del ámbito de ser o de no ser? Si esto es así, «lo que se ha de conocer» debería ser un objeto de conocimiento dentro de lo existente o un objeto de conocimiento dentro de lo no existente.

Y el vedantín responde: No. Porque al tratarse de un ser que transciende lo sensorial, no es un objeto de conocimiento que entre en ninguno de los dos ámbitos de ideas. En realidad ningún objeto percibido por los sentidos, como un cuenco, puede ser objeto de conocimiento dentro de la idea de existencia ni tampoco dentro de la idea de no existencia. Pero «aquello que se ha de conocer», al ser suprasensorial y conocido por las escrituras, únicos medios de conocerlo, no es como un cuenco un objeto de conocimiento que esté incluido en ninguna de las dos ideas.

En cuanto a vuestra objeción de que es contradictorio decir: «es cognoscible, pero no se le puede considerar ni ser ni no-ser», respondemos que no es contradictorio porque los *Upanisad* dicen: «Aquello (lo Absoluto) es, sin duda, diferente de lo conocido y sin embargo está por encima de lo desconocido» (Ke. Up. I, 4).

El objetor: ¿No podría ser que incluso los *Upanisad* tuvieran un sentido contradictorio? ¿No resultaría tan contradictorio como esto, el que, después de hablar del tema de una ofrenda para un sacrificio, se diga: «¡Quién sabe realmente si existe algo en el otro mundo o no!» (Tai. Sam. VI, 1, 1)?

El vedantín: No. Porque los *Upanisad* se refieren a algo que es diferente de lo conocido y de lo desconocido, y lo hace para establecer una entidad de la que se debe tomar conciencia[23]. Pero si existe algo en el otro mundo o no es un mero *arthavāda* (una recomendación para hacer algo por sus efectos) relacionado con una descripción.

De aquí se deduce además que lo Absoluto, Brahman, no puede expresarse con palabras como «ser» o «no ser». Porque cada palabra que se usa para expresar un objeto cuando la oyen los que escuchan, hace que se entienda su sentido por asociación con algún género, acción o atributo y depende de la comprensión de cierto modo de relación y no de otra cosa, ya que no es un asunto de experiencia. Para poner un ejemplo: una vaca o un caballo se comprenden por el género, guisar o montar, por la acción, mientras blanco o negro, por los atributos, una persona rica o un propietario de vacas, por la relación. Pero lo Absoluto, Brahman, no pertenece a ningún género. Por eso no se puede expresar con palabras como «ser» (*ente*), y no tiene ningún atributo o característica con ayuda de la cual pueda expresarse con palabras que lo califiquen, porque está libre de calificaciones. No puede tampoco expresarse con palabras que impliquen acción, ya que está libre de toda acción. Según un texto upanisádico: «Sin división, sin acción, sereno» (Śv. Up. VI, 19). No tiene ninguna relación, ya que es uno, no-dual, no es objeto de los sentidos. Es el Ser.

23. El tema principal de los *Upanisad* no es algo conocido sensorial o racionalmente ni tampoco algo desconocido pero que puede llegar a conocerse de esa misma manera. Es algo para ser descubierto en la propia conciencia.

Por tanto es lógico que no pueda expresarse con ninguna palabra. Y esto se deduce de textos upanisádicos como: «De quien huyen las palabras» (Tai. Up. II, 4, 1).

Teniendo en cuenta que el conocimiento de «aquello que se ha de conocer» (Brahman) no es un objeto del mundo o un ser, surge la posible duda de su inexistencia. Por eso, para aclarar esa duda estableciendo su existencia con la ayuda de añadiduras como los órganos de todas las criaturas, dice Krishna:

13. Aquel cuyas manos y pies están en todas partes, cuyos ojos, oídos y bocas se encuentran por doquier, habita en todas las criaturas y a todas las envuelve.

La existencia del conocedor del campo se revela por las (limitaciones) añadidas en forma de órganos de todas las criaturas. Y se habla así del conocedor del campo por las limitaciones añadidas del campo. El campo está diferenciado en la diversidad como manos, pies, etc. Toda diversidad en el conocedor del campo, causada por las diferencias en las (limitaciones) añadidas del campo, es irreal. Y por tanto para negarla se establece la naturaleza de Aquel que se ha de conocer en: «No se puede considerar ni ser ni no ser». Aunque la forma irreal la ocasionan las limitaciones añadidas, sin embargo para la comprensión de su existencia se dice que tiene manos y pies por todas partes, asumiendo esto como una característica de Aquél. Y como es sabido hay un dicho entre las personas versadas en la

tradición: «Lo trascendental se describe con ayuda de la superposición y su refutación».

Por todas partes las manos, los pies y demás que se perciben como miembros de todos los cuerpos realizan sus deberes por la presencia del poder de aquel que se ha de conocer (de lo Absoluto). Así las bases para deducir la existencia de Aquél se consideran metafóricamente hablando como pertenecientes a él. Los demás (ojos, oídos, etc.) se explican de la misma manera.

Por la superposición de órganos como las manos y los pies, que son (limitaciones) añadidas, y para evitar la falsa interpretación de que Aquél (el Absoluto) las posee, se presenta el siguiente verso:

14. Brilla su reflejo a través de las funciones de todos los órganos aunque carece de ellos. Desligado de todo, todo lo sostiene. Y, sin tener atributos, los percibe.

«Todos los órganos» ha de entenderse que son los oídos y demás, conocidos como órganos sensoriales y órganos motores e incluso el órgano interno, la mente, porque todos son limitaciones añadidas de aquel que se ha de conocer. Además los órganos del oído y demás son limitaciones añadidas por el hecho de que el órgano interno (mental) lo es. Por tanto aquel que se ha de conocer se expresa mediante el pensamiento, la voluntad, el oído, el lenguaje, etc., que son las funciones de todos los órganos internos y externos, las limitaciones añadidas. De esta manera se manifiesta Aquello mediante las funciones de todos los órganos. La idea es que Aquel que se ha de conocer aparece como si estuviera activo por las funciones de todos los órganos, tal como se dice en el texto upanisádico: «Parece que piensa, parece que se mueve» (Br. Up. IV, 3, 7).

¿Por qué sin embargo no se percibe como realmente activo? Como respuesta Krishna dice: Carece de todos los órganos, está sin instrumentos de acción. Por ello Aquél no es activo por el funcionamiento de los instrumentos de acción. Como vemos en el verso upanisádico: «Sin manos ni pies se mueve con rapidez y coge (objetos); sin ojos ve, sin oídos oye» (Sv. Up. III, 19), que muestra cómo Aquél tiene el poder de adaptarse por sí mismo a las funciones de todos los órganos, sus limitaciones añadidas. Pero no muestra que Aquello tenga en realidad esa actividad de moverse rápido. El sentido de este verso es como el del texto védico: «El ciego descubrió una joya» (Tai. Ār. I, 11).

Al carecer de todos los instrumentos de la acción Aquél está desligado, sin ninguna relación. Sin embargo es en realidad el soporte de todo. Y todas las cosas tienen la existencia como su base, porque la idea de existencia está presente por doquier. En verdad ni siquiera un espejismo sucede sin alguna base. Por tanto Aquello es el soporte de todo, mantiene todas las cosas.

Puede haber también otro significado para la realización de la existencia de Aquel que se ha de conocer: sin atributos, sin características (*gunas*). Estas características o categorías (de la naturaleza) son *sattva, rajas* y *tamas*. Aquél está libre de ellas. Y sin embargo es el que percibe los atributos.

Aquel que se ha de conocer es el que experimenta, el que disfruta esos atributos de la naturaleza bajo la forma de sonido, etc. Y los transforma en placer, dolor, ilusión.

15. Está dentro y fuera de los seres, se mueve y a la vez es inmóvil. Es incomprensible por su sutileza. Y se halla lejano y próximo a un tiempo.

Dentro y fuera se utilizan con referencia al oculto Ser, haciendo del mismo cuerpo y la piel la línea de división[24]. Cuando las palabras «fuera» y «dentro» se utilizan (en el lenguaje) surge la contingencia de la no existencia de Aquello en medio. Por eso se dice: «Se mueve y a la vez es inmóvil». E incluso cuando aparece como un cuerpo móvil o inmóvil, no es sino Aquel que ha de ser conocido, lo mismo que la apariencia de una serpiente en una cuerda (sólo es una cuerda).

Si todas las cosas empíricas, las que se mueven y las que no, son Aquello, ¿por qué no lo comprenden así todos? En respuesta a esto se dice: Es verdad que Aquello brilla a través de todas las cosas, sin embargo es sutil como el espacio. Por eso aun siendo Aquello que se ha de conocer (que se ha de descubrir), no obstante Aquello es incomprensible para los ignorantes por su sutileza intrínseca. Pero para la persona iluminada por la verdad siempre es conocido por medios válidos de conocimiento como los textos: «Todo esto es en verdad el Ser» (Ch. Up. VII, 25, 2); «Únicamente lo Absoluto (Brahman) es todo esto» (Nr. Ut. 7), etc. Está lejos, ya que para el

24. Donde termina el cuerpo, en la piel, se considera por error de identificación que acaba el Ser, la propia identidad. Se dice «dentro de mí» y «fuera de mí» pensando en los límites corporales que proporcionan los sentidos.

que no ha sido iluminado por la verdad Aquello es inalcanzable, aun (dedicando a su búsqueda) millones de años. Y también Aquello está cerca, ya que es el propio Ser del que ha sido ya iluminado por la verdad.

16. *Aunque no hay división en Aquello que ha de ser conocido, parece como si estuviera dividido en todos los seres. Y es el que mantiene todo lo que existe y al mismo tiempo el que lo engendra y lo absorbe.*

Parece dividido porque se percibe como si existiera en los cuerpos mismos. Y como una cuerda es imaginada por error como si fuera una serpiente, así Aquello que mantiene todos los seres es lo que sostiene todo mientras dura el período de su existencia, y es el devorador el que lo absorbe todo en el momento de la disolución, y el engendrador en el momento de la creación.

Además, si Aquello no es percibido aunque existe en todo lugar, ¿será por ser oscuro? No.

17. *Aquello es la luz de luces, conocido como lo que está más allá de las tinieblas. Es el conocimiento, lo que se ha de conocer y lo conocido. Es el que habita en la inteligencia de todas las criaturas.*

Esas luces brillan porque están encendidas por la luz de la conciencia del Ser, como se sabe por textos upanisádicos como: «Luz por la que el sol brilla» (Tai. Br. III, 12, 9, 7); «Por su luz todo resplandece de diversas maneras» (Śv. Up. Vi, 14). Y también en los textos de las escrituras tradicionales como este (del *Bhagavad Gītā*) mismo: «Sábete que la radiante luz del sol...» (XV, 12). Para dar esperanzas a los que están desatentos pensando que el conocimiento da la verdad es difícil de alcanzar dice Krishna: Es el conocimiento de la verdad que comprende (todas las virtudes) desde la humildad, etc.[25]. Aquello que ha de ser conocido, de lo que se refiere el texto «Te revelaré lo que se ha de conocer» (v. 12), y lo conocido. Lo que se ha de conocer es el mismo conocido cuando después de haberse conocido llega a ser el efecto de ese conocimiento. Los tres (mo-

25. Las virtudes enumeradas a partir del verso 7 como efectos del conocimiento de la verdad.

mentos del conocer) se presentan especialmente en las mentes[26] de todas las criaturas. Allí es donde se perciben.

El siguiente verso concluye el tema tratado.

18. *Ha quedado explicado en resumen lo que es el campo, el conocimiento y lo que se ha de conocer. Cuando mi devoto comprende esta verdad, es capaz de llegar a mi estado.*

Todo ello se ha establecido con objeto de resumir el propósito de los Vedas y del *Gītā*. ¿Quién está capacitado para este conocimiento de la verdad? Mi devoto, el que considera que soy el Ser de todo, que soy Dios, Vāsudeva, el omnisciente, el maestro supremo. Y aquel que tiene la convicción y la evidencia de que todo lo que vea, oiga o toque no es sino Dios (Vāsudeva).

En el capítulo siete se han presentado dos aspectos de Dios, el inferior y el superior, caracterizados como el campo y el conocedor del campo. Y se ha dicho: «Sabe que todas las cosas tienen como origen estas dos naturalezas» (VII, 6). La explicación de cómo las criaturas tienen los dos aspectos, el del campo y el del conocedor del campo, como su origen, se presenta a continuación.

19. *Has de saber que tanto la naturaleza como el espíritu carecen de principio. Y has de saber también que de la naturaleza han nacido las modificaciones y cualidades*[27].

Como la divinidad de Dios es eterna, es lógico que sus aspectos sean eternos también. Porque la divinidad de Dios consiste en realidad en tener dos aspectos. Esos dos aspectos por los que Dios es causa de la creación, continuidad y disolución del universo no tienen principio y son el origen de la existencia mundana.

Algunos interpretan la palabra *anādī* en el sentido de *na ādī*, no principio (no causa). Según ellos, así se establece a Dios como causa. Además, si la naturaleza y el espíritu fueran eternos por sí mis-

26. La palabra que significa «corazón», en casi todos los textos, se debe traducir por «mente». En este caso es claro su sentido porque el contexto trata del conocimiento y la luz.

27. Cualidades en el sentido categorial de la palabra, traducen las *gunas* de *prakriti*, la naturaleza entendida a veces como materia por su oposición a espíritu (*purusa*).

mos, la existencia mundana sería su creación y la causa de la existencia mundana no sería Dios[28].

Eso es erróneo, porque al no haber nada que dirigir antes de surgir la naturaleza y el espíritu, cabría la posibilidad de que Dios dejara de ser Dios. Y si el estado mundano fuera sin causa, entonces aparecería la contingencia de no haber liberación, de la inutilidad de las escrituras y de la ausencia de atadura y libertad. Por otro lado todo ello quedaría justificado si Dios y los dos aspectos fueran eternos.

La naturaleza como *māyā* es el poder de Dios, que es la causa de las modificaciones y que consta de las tres cualidades. Esas modificaciones y cualidades tienen su origen en la naturaleza, sabe que han nacido de la naturaleza, que son transformaciones de la naturaleza.

¿Cuáles son esas modificaciones y cualidades nacidas de la naturaleza?

20. La naturaleza es la causa del cuerpo y los órganos. El espíritu es la causa de las experiencias de felicidad y sufrimiento.

El origen del cuerpo y los órganos es el cuerpo y los trece[29] órganos que en él se encuentran. Por la palabra *kārya* debemos entender los ya mencionados elementos que produce el cuerpo y también los objetos que son modificaciones de la naturaleza. Y como las cualidades que han nacido de la naturaleza y se manifiestan por sí mismas, como felicidad, sufrimiento e ilusión, dependen de los órganos, están implícitas en la palabra *kārana,* órganos. La actividad de ese cuerpo y órganos consiste precisamente en generarlos. Y en cuanto a esa generación del cuerpo y los órganos, la naturaleza se dice es la causa en el sentido de ser quien los origina. Y al ser origen del cuerpo y los órganos, la naturaleza es causa de la existencia mundana.

También podría referirse *kārya* a las dieciséis modificaciones[30], y *kārana* a las siete[31] transformaciones de la naturaleza. A ellos se

28. Se trata del intento de mantener la dualidad en el origen mismo de la existencia. La naturaleza y el espíritu como externos excluyen la unidad divina anterior. Sólo sacando el verso 19 fuera de contexto se podría entender así.

29. Se habla de trece órganos porque además de los cinco sensoriales se incluyen otros cinco motores más la mente, el intelecto y el sentido del «yo». Serían *once* si a los tres últimos se los considera «mente».

30. Los once órganos ya mencionados más los cinco objetos de los sentidos, el sonido, etc.

31. Los cinco elementos sutiles, el origen cósmico del yo (*mahat*) y el sentido del yo separado.

les llama por sí mismos efecto y causa. Y como la actividad de ellos pertenece a la naturaleza, se dice que es su causa por ser la que los produce.

En cuanto al tema de cómo el espíritu puede ser causa de la existencia mundana se afirma: *Purusa,* el espíritu, el ser individual, el conocedor del campo, pues todos ellos son sinónimos, es causa del acto de percibir de la felicidad y el sufrimiento, que son objetos de experiencia.

Y ¿cómo puede afirmarse que la naturaleza y el espíritu son las causas de la existencia mundana por el hecho de ser origen del cuerpo y los órganos y perceptores de la felicidad y el sufrimiento?

La respuesta a esto se expresa de esta manera: ¿Cómo podría haber existencia mundana alguna si no existieran las modificaciones de la naturaleza en forma de cuerpo y órganos, felicidad y sufrimiento y causa y efecto y no existiera el espíritu, el ser consciente para experimentarlas? ¿Y puede haber existencia mundana sólo cuando hay un contacto en la forma de ignorancia entre la naturaleza, modificada como cuerpo y órganos y causa y efecto que sea objeto de experiencia y el espíritu opuesto a ello como experimentador?

Por consiguiente es lógico afirmar que la naturaleza y el espíritu son las causas de la existencia mundana por ser los que originan respectivamente el cuerpo y los órganos y los que perciben la felicidad y el sufrimiento. Pero ¿qué es eso que se llama existencia mundana? La existencia mundana consiste en la experiencia de felicidad y sufrimiento. Y el estado de existencia mundana del espíritu consiste en ser el que experimenta la felicidad y el sufrimiento. ¿Cómo sobreviene este estado?

21. Al residir el espíritu humano en la naturaleza experimenta las características nacidas de la naturaleza. Y el apego a esas características (condicionadas) es la causa de sus nacimientos en buenas o malas matrices.

«Soy feliz, desgraciado, ilusionado, instruido», piensa el espíritu. Aunque la ignorancia continúa siendo una causa, no obstante la principal causa de la mundana existencia, del nacimiento, es el apego, la auto-identificación con las características de felicidad, sufrimiento e ilusión, que se experimentan. Esto es lo que se afirma en el texto upanisádico: «Lo que desea eso decide» (Br. Up. IV, 4, 5).

El identificarse a sí mismo con las características o cualidades (*gunās*) es la causa de la experiencia de buenos o malos nacimientos

según la matriz. El significado podría ser también: la auto-identificación con las características (de la naturaleza) es la causa de esa existencia mundana a través de nacimientos en buenas o malas matrices. Las buenas matrices son las de los dioses y otras, las malas, las de los animales y otras. Por el contexto hay que entender que no existe contradicción cuando se incluyen las matrices humanas entre las buenas y las malas.

Falta decir que la ignorancia conocida como: «El residir en la naturaleza» y el apego con el deseo por las características de ésta, son las causas de la mundana existencia. Y digamos también que deben ser eliminadas. Por la escritura del *Gītā* se sabe que el conocimiento de la verdad y el desapego junto con la renuncia son las causas de la eliminación de esta (ignorancia y auto-identificación). El conocimiento sobre el campo y el conocedor del campo también han sido presentados con anterioridad. Y además se ha dicho esto en «... aquello por cuyo conocimiento se alcanza la inmortalidad» (v. 12), mediante un proceso de refutación de elementos ajenos (al Ser) y superposición de características de otros (distintos al Ser).

A continuación se presenta directamente el conocimiento mismo.

22. *El testigo, guía y sostén, el experimentador, el Ser soberano al que se llama Ser trascendente es el espíritu supremo que habita en el cuerpo.*

El testigo, aun estando cerca, nunca está involucrado. Cuando los sacerdotes y los que realizan sacrificios se dedican a las obras que se refieren a esos sacrificios, hay otra persona a la que se llama «Brahmā» que permanece cerca pero no involucrada. Esta persona está versada en la ciencia de los sacrificios y observa como testigo el mérito o demérito de las actividades de los sacerdotes y los que hacen el sacrificio. Del mismo modo el que no está comprometido en las actividades del cuerpo y los órganos y es diferente de ellas, aquel que tiene características diferentes al cuerpo y los órganos, es el observador próximo del cuerpo y los órganos mientras éstos se dedican a sus deberes.

También los observadores pueden ser el cuerpo, los ojos, la mente pensante, el intelecto racional y el espíritu. Entre ellos el observador externo es el cuerpo. En un proceso de interiorización a partir del cuerpo, el Ser es el más íntimo y a la vez el más próximo observador comparado con el cual no hay ninguno tan elevado ni tan profundo.

El Ser es el que todo lo observa y como el que contempla el sacrificio, es el testigo de todo.

Es además el que guía: aunque él mismo no está involucrado en las actividades del cuerpo y los órganos, parece tener una disposición favorable hacia ellas, parece dedicarse a esas obras. Porque cuando el cuerpo y los órganos se dedican a sus propias funciones, él permanece como testigo y nunca los contradice[32].

Es el que sostiene. Sostiene la continuidad en el propio estado del cuerpo y los órganos, la mente y el intelecto, que reflejan la conciencia y se han hecho un conjunto por la necesidad de ayudar al propósito de alguna entidad, el Ser consciente. Y esa continuidad se debe en realidad a la conciencia que es el Ser. En este sentido se dice que es el soporte.

Es el experimentador. Como el calor se da por el fuego así las experiencias del intelecto como la felicidad, el sufrimiento y la ilusión en relación con todos los objetos, aunque nacen penetrados por la conciencia que es el Ser, se manifiestan sin embargo como diferentes al Ser que es en esencia conciencia eterna. En este sentido se dice que es experimentador.

Es Dios supremo, porque es el Ser de todo y, permaneciendo independiente, todo lo dirige.

Es el Ser trascendente porque es el Ser que tiene las características de testigo supremo de todos los objetos, empezando por el cuerpo y terminando por el intelecto, los que por ignorancia se imaginan como el oculto Ser. Se habla de él, en los *Upanisad;* con las palabras: «Él es el oculto, el trascendente (*paramātmā*) Ser». ¿Dónde está? El espíritu supremo (*parah purusah*), que es más elevado que lo inmanifestado y del que se dirá: «Pero hay otro principio diferente, el Espíritu supremo conocido como el Ser trascendente» (XV, 17), en este cuerpo. Aquello que se presentó en: «... date cuenta de que soy "el conocedor del campo"...» (v. 2) ya se ha explicado y concluye aquí.

23. *Quien conoce así al espíritu y a la naturaleza con sus cualidades no nacerá otra vez, cualesquiera que sean las condiciones en que viva.*

32. Se refiere a la más observada característica del Ser como testigo, el no tomar partido en los pensamientos y actos, el no juzgar. El pensamiento juzga que algo es bueno o malo, importante o no importante, agradable o desagradable. El Ser como testigo sólo contempla.

Hemos de entender que al indicar: «Cualesquiera que sean las condiciones en que viva» no se ha dicho que sólo quien se mantiene firme en el cumplimiento de su propio deber no renace.

Objeción: Aunque se ha dicho que no hay renacimiento después del amanecer del conocimiento de la verdad, sin embargo no es lógico que las obras realizadas en la vida presente antes de surgir ese conocimiento y las ya realizadas e incluso las que se realizaron en vidas pasadas deban destruirse sin que sus efectos se hayan manifestado. Porque de esta manera tendría que haber tres nacimientos. Porque la destrucción y los méritos adquiridos no son lógicamente de la misma extensión. Y las acciones producidas en el presente nacimiento que han manifestado sus efectos (no pueden ser destruidas). Además no se entiende que haya distinciones entre las distintas acciones. Por tanto las acciones de las tres clases, sin excepción, producirán tres nacimientos o en conjunto producirán uno. Por otra parte, si los méritos adquiridos se destruyeron se perdería la fe por doquier y también el propósito de las escrituras. Por consiguiente no es lógico el haber dicho: «No nacerá otra vez».

Respuesta: No. Porque la consumación de las acciones en la persona con sabiduría se ha establecido ya en cientos de textos upanisádicos como por ejemplo: «Y todas las acciones desaparecieron» (Mu. Up. II, 2, 8); «Quien conoce lo Absoluto llega a ser lo Absoluto» (*ibid.*, III, 2. 9); «El retraso se produce sólo (mientras la persona no se ha liberado)» (Ch. Up. VI, 14, 2); «Como las fibras del extremo de una lámina de árbol se queman por completo, así sucede con las obras» (*ibid.*, V, 24, 3).

Y también en este texto la consumación de las acciones se afirmó en: «Lo mismo que un flameante fuego convierte las maderas en cenizas...» (IV, 37). Y más adelante se hablará también (de ello)[33]. Está de acuerdo también con la razón. En realidad las acciones que brotan de la semilla de los males (*klesas*) como la ignorancia y los deseos producen el brote de un renacimiento. Aquí (en el *Gītā*) Krishna ha dicho en varios lugares que las acciones que están unidas al egoísmo y al deseo de resultados producen efectos, pero las demás no. Y encontramos el verso: «Como la semilla cuando está quemada por el fuego no germina ya, así el Ser ya no toma otro cuerpo ocasionado por los males que ya han sido quemados por la sabiduría» (Mbd. Va. 199. 107).

33. Como en XVIII, 66, cuando leemos: «... Yo te libraré de toda atadura».

Objeción: Podría concederse por el momento que las acciones realizadas después de aparecer el conocimiento de la verdad son quemadas por esa sabiduría por coexistir con ella. Pero el consumirse de las obras ya realizadas en esta vida antes de haber aparecido ese conocimiento y aquellas realizadas en muchas vidas pasadas no es lógico.

Respuesta: No es así, por la determinación que se expresa en: «... el fuego de la sabiduría reduce a cenizas todas las obras» (IV, 37).

Objeción: ¿No podría ser que «todas las acciones» quiera decir las que se han efectuado después de ser iluminado por la verdad?

Respuesta: No. Porque no hay motivo para esa restricción (del significado). Por otra parte, es incorrecta la afirmación: «Así como las obras que se han efectuado en el nacimiento presente y están activas en el momento, para producir efectos, no desaparecen ni siquiera tras la iluminación, del mismo modo no es lógico que las obras que no han comenzado aún a producir resultados puedan desaparecer».

¿Por qué?, *dice el objetor.*

Respuesta: Porque ya han empezado a producir efectos como una flecha que ha sido disparada. Es lo mismo que la flecha que se libera por un lanzamiento para llegar a su objetivo. Una vez que se ha encaminado hacia la meta, sólo se detiene al caer por efecto del agotamiento de su impulso inicial. Así sucede con las obras efectuadas por el cuerpo actual, continúan incluso cuando ya se ha consumado el propósito de mantener el cuerpo. Y se mantienen como antes hasta la disolución de sus tendencias inherentes. Pero lo mismo que la flecha, cuando no tiene el impulso que se necesita para la acción, cuando no ha sido disparada y puesta en movimiento, puede ser eliminada, así las obras que no han comenzado a dar sus resultados pueden quedar inactivas por el conocimiento de la verdad, incluso mientras están todavía en su lugar (la mente). Por eso se afirma que es lógico decir que al dejar el cuerpo actual, la persona iluminada por la verdad «no vuelve a nacer».

A continuación se presentan la meditación y otros medios para la realización del Ser.

24. Por la contemplación algunos son conscientes del Ser en sí mismos con ayuda del propio Ser[34], otros por el yoga

34. Con la inteligencia, con la luz del mismo Ser.

del conocimiento racional[35] *y otros por el yoga de las obras.*

Meditación significa contemplación del Ser. Y se da después de haber abandonado por concentración los objetos de los sentidos como los sonidos. Y después de abandonar la propia mente en la interna conciencia del Ser. De la cita de ciertos ejemplos como: «Las garzas parece que meditan», «la tierra parece que medita, las montañas parece que meditan» (Ch. Up. VII, 6, 1), se deduce que la meditación es una constante e ininterrumpida corriente de pensamiento como una línea de aceite.

Yo soy el Ser, un testigo de sus funciones, eterno y diferente de sus atributos. Este conocimiento del *Sānkhya* es yoga. Mediante este yoga algunos descubren el Ser con ayuda de la mente.

Otros por el *karma-yoga,* en el que la acción misma es el camino (*yoga*). La acción realizada con dedicación a Dios se llama yoga porque conduce al camino del yoga, al purificar la mente y permitir que surja el conocimiento de la verdad[36].

25. E incluso aquellos que no saben nada de esto por sí mismos pero lo piensan al oírlo a otros, cuando lo escuchan con devoción van más allá de la muerte.

Son devotos al escuchar, porque el escuchar es para ellos la mejor disciplina para entrar en la suprema vía, la mejor disciplina para entrar en el camino de la liberación. Los que carecen por sí mismos de discernimiento y sólo aceptan lo que dicen otros con más autoridad en verdad van más allá de la existencia mundana amenazada de muerte.

De aquí se deduce que no se ha dicho que las personas con discernimiento que con independencia (de otros) aplican los medios válidos de conocimiento (para descubrir la verdad) transciendan la muerte. Se ha dicho que el conocimiento de la identidad del conocedor del campo y Dios conduce a la liberación en: «... Aquello por

35. Es un camino o yoga que consiste en concentrar la mente para separar la conciencia de la identificación con sus objetos.

36. El camino comienza, según Śankara explica, con la vía indirecta de dedicar a Dios las obras, es decir, de actuar sin buscar resultados, continúa con la de reflexión y concentración mental y culmina con la vía directa de contemplación de la conciencia, de la luz por la luz misma.

cuyo conocimiento se alcanza la inmortalidad...» (v. 12). ¿Por qué es esto así? El verso siguiente expresa esta razón.

26. Debes saber, descendiente de los Bhārata, que todo objeto existente, sea animado o inanimado, se crea por la unión del campo y el conocedor del campo.

Se presenta una objeción: ¿Qué quiere decir «unión del campo y el conocedor del campo»? Si el conocedor del campo es indivisible como el espacio, su unión con el campo no puede ser como la que se produce al poner juntos una cuerda y un cuenco por contacto de sus partes. Tampoco puede ser una íntima e inseparable relación como la del hilo y la tela, puesto que no se ha admitido que el campo y el conocedor del campo estén en relación como lo están la causa y el efecto.

El vedantín dice: La respuesta es que la unión del campo y el conocedor del campo, que son respectivamente el objeto y el sujeto y tienen diferentes naturalezas, es una forma de superposición de uno en otro con sus atributos. Y se produce esta asociación como consecuencia de la falta de discernimiento entre la verdadera naturaleza del campo y la del conocedor del campo. Es como la asociación que se hace con un cuerda, o el nácar al que se superpone la serpiente, la plata por falta de discernimiento entre ellos. Esta unión del campo con el conocedor del campo en forma de superposición se describe como falso conocimiento. Después de conocer la distinción entre el campo y el conocedor y sus respectivas características, según las escrituras, y después de separar como se separa una rama de cierto árbol, el conocedor del campo cuyas características se han mostrado antes es consciente de aquello que se ha de conocer, según la definición: «... no se le puede considerar ni ser ni no-ser» (v. 12), lo que carece de distinciones creadas por las (limitaciones) añadidas, como idéntico a lo Absoluto (Brahman). Y el que tiene la certeza de que el campo es irreal como un elefante creado por magia, algo visto en un sueño, o una ciudad imaginaria que se imagina en el firmamento y sin embargo aparece como real, elimina el falso conocimiento que se opone al verdadero conocimiento descrito con anterioridad.

Y como la causa de su renacer se ha eliminado, lo que se dijo en: «Quien conoce así al espíritu y a la naturaleza con sus cualidades», que el ser humano realizado «no nacerá otra vez» (v. 23), es una afirmación lógica.

En: «No nacerá otra vez» se ha presentado el efecto del conocimiento verdadero, que es el no renacer por la destrucción de la ignorancia y demás, que son semillas de la existencia mundana. La causa del nacimiento, la unión[37] del campo y el conocedor del campo que surgen de la ignorancia se han establecido ya. Por tanto, aunque se ha hablado del recto conocimiento, del conocimiento verdadero, que es el que acaba con la ignorancia, todavía se presenta con otras palabras en el siguiente verso:

27. Ve a quien ve al Ser supremo residiendo en todos los seres por igual, permaneciendo como el Imperecedero entre lo perecedero.

Se presenta así para demostrar la absoluta diferencia que hay entre las cosas existentes y Dios. ¿Por qué?

Porque todas las modificaciones de una cosa existente tienen como raíz esa modificación descrita como nacimiento. Las demás modificaciones de las cosas existentes que empiezan con el nacimiento terminan con la destrucción. Después de la destrucción no hay ninguna modificación de cosas existentes, ya que el objeto mismo es inexistente. Así las características (modificaciones) existen mientras existen las cosas a las que se refieren. Por tanto por la reiteración de la ausencia de la última modificación de una cosa existente, todas las modificaciones precedentes se niegan junto con sus efectos. Y queda establecido así que el Señor supremo es muy diferente de todos los seres, y también que es incondicionado y único. Ve a quien ve al Señor supremo tal como se ha descrito.

Hay una objeción: ¿No es tal como las gentes lo ven?

A la que el vedantín responde: Es verdad que lo ven, pero lo ven al contrario. Por eso Krishna indica que sólo él lo ve. En comparación con quien sufre una enfermedad de los ojos llamada *timira* por la que se ven muchas lunas, la persona que ve una luna se distingue diciendo de ella: «Sólo ve una». Aquí también la persona que ve el Ser indivisible, tal como se ha descrito antes, se ha distinguido de los que ven muchos y distintos seres, diciendo: «Sólo él lo ve». Los demás, aunque ven, no ven porque están viendo lo contrario, como le sucede a la persona que ve muchas lunas. Éste es el sentido.

El verdadero conocimiento descrito ya va a ser alabado, indicando sus efectos, en el verso siguiente.

37. Por confusión, no por integración en la unidad.

28. Al ver a Dios presente en todo no se destruye al Ser, y así se alcanza la meta suprema.

Objeción: ¿No es cierto que ninguna criatura se destruye a sí misma? ¿Por qué se refiere a algo tan absurdo diciendo: «No se destruye...», que es lo mismo que decir: «El fuego no ilumina ni en la tierra ni en el cielo?».

Respuesta: No hay problema ahí, porque es lógico cuando se refiere a una persona que no está iluminada por la verdad, que ignora el Ser. Todas las personas que no están esclarecidas desconocen al muy conocido Ser que se manifiesta y se puede captar directamente, y consideran el no-Ser como el Ser. Por la práctica de los actos correctos e incorrectos[38] destruyen hasta el propio ser, tal como se ha aceptado, y adoptan un nuevo ser[39]. Y cuando destruyen este último toman otro, al que vuelven a sustituir por otro más. De esta manera destruyen el ser aceptado, sucesivamente. Por eso todas las personas que no están esclarecidas con la verdad son destructores del Ser. Sin embargo el Ser permanece en realidad a pesar de ser destruido siempre por ignorancia, porque no se obtiene ningún beneficio con su presencia. Por tanto todas las personas ignorantes (de la verdad del Ser) son realmente destructores del Ser. Por el contrario, las personas que han descubierto el Ser, tal como se ha descrito, no destruyen de ninguna manera el Ser.

Podemos aún dudar de que lo que se ha dicho en: «Al ver a Dios presente en todo no se destruye al Ser», sea inadecuado para los distintos seres cuyas diferencias están creadas por la variedad de sus distintas características y acciones. Por eso Krishna dice:

29. Y quien ve que las obras son realizadas en sus distintos aspectos por la naturaleza misma, mientras el Ser no actúa, tiene una visión verdadera.

Se ha dicho en el texto upanisádico: «Conoce siempre a la ilusión (*māyā*) como naturaleza» (Śv. Up. IV, 10). Por la misma naturale-

38. Los prescritos o prohibidos por la tradición establecida. Y se pueden ampliar a todos los actos condicionados, no libres.

39. Sin duda Śankara quiere decir aquí no que tomen otro ser, lo que sería absurdo, sino que se identifican con algo como si fuera su verdadera identidad. Descubrir que nuestra propia identidad no está en las formas sensoriales ni en las emociones ni en los pensamientos, sino que coincide con el Ser trascendente e inmanente a la vez, requiere sabiduría.

za, no por otra cosa, que se transforma a sí misma en causa y efecto como Mahat[40], y también el Ser, el conocedor del campo, que no actúa, que carece de toda (limitación) añadida. Se deduce que no hay demostración válida sobre las diferencias en el inactivo (Ser) debidas a los aspecto o cualidades (de la naturaleza), ya que es incondicionado como el espacio.

Krishna explica una vez más con otras palabras en qué consiste ese conocimiento verdadero.

30. Cuando se es consciente de que la diversidad de lo existente tiene su raíz en el Uno, y que todo es manifestación de aquello, entonces se da la identidad con lo Absoluto.

Cuando una persona es consciente de que todo se origina en sus diversas formas (en aquello), de que la energía vital viene del Ser, la esperanza viene del Ser, la memoria viene del Ser, el espacio viene del Ser, el fuego viene del Ser, el agua viene del Ser, el alimento viene del Ser, (todas las cosas) se crean y se destruyen por el Ser (Ch. Up. VII, 26, 1); entonces, en ese momento, se identifica uno mismo con el propio Absoluto, con Brahman. Esto es lo esencial.

Si el mismo Ser es el Ser en todos los cuerpos, surge la posibilidad de que participe de sus defectos. Por eso se ha dicho lo siguiente:

31. El Inmutable, el supremo Ser no tiene origen ni atributos, hijo de Kuntī. Y aunque resida en el cuerpo no actúa ni es afectado por ninguna acción.

Sólo lo que posee atributos o cualidades perece por la pérdida de esas cualidades. Pero el Uno, al no tener cualidades, no perece.

Objeción: ¿Quién es, entonces, el que actúa en el cuerpo y queda afectado (por la acción)? Por un lado hay seres encarnados distintos del Ser supremo, que actúan y son afectados (por la acción). Y siendo así no es adecuado decir: «Y comprende que soy el conocedor del campo», cuando el conocedor del campo y Dios son uno solo. Y si, por otro lado, no hubiera seres encarnados que fueran diferentes a Dios, entonces se debe plantear quién es el que actúa y queda afectado. O habría que afirmar que el Ser supremo no existe[41].

40. *Hiranyagarbha*, la Vida total, universal.
41. El Ser supremo en cuanto Dios no actuaría, y si actúa no es Dios.

Como la filosofía de los *Upanisad* ha establecido que Dios es de cualquier manera difícil de explicar y difícil de entender, han abandonado este intento los filósofos vaiseśikas, los sānkhyas, los jainas y los budistas.

Respuesta: Respecto a esto Krishna, el Señor mismo, presenta la refutación siguiente: «Pero es la naturaleza la que actúa» (V, 14). En realidad, la naturaleza, que no es más que ignorancia, actúa y queda afectada (por la acción). De esta manera las metas empíricas son posibles. Pero realmente no suceden en el Ser supremo. De acuerdo con esto, Krishna ha demostrado en varios lugares que no tienen deberes que cumplir los que siguen la filosofía del discernimiento de la Realidad suprema, los que se mantienen en el conocimiento verdadero, los que han dejado las acciones que brotan de la ignorancia, los mendicantes que pertenecen a la más elevada orden monástica.

Krishna, el Señor, cita un ejemplo para demostrar de qué manera aquello no actúa y no es afectado por la acción:

32. Como el espacio omnipenetrante no se impurifica por su sutileza, así el Ser, presente en todas partes, no está contaminado por nada, aunque resida en el cuerpo.
33. Como un único sol ilumina al mundo entero, así también, descendiente de los Bhārata, el conocedor del campo ilumina todo el campo.

Aquí el ejemplo del sol sirve para aclarar dos aspectos del Ser: el primero, que el Ser, como el sol, es uno en todos los campos, y el segundo, que se mantiene incontaminado.

El verso siguiente sintetiza la idea global de este capítulo:

34. Aquellos que son capaces de ver, a través del ojo de la sabiduría, la distinción entre el campo y el conocedor del campo y la anulación de la matriz natural de los seres, llegan a lo Supremo.

XIV

DISTINCIÓN ENTRE LAS TRES CUALIDADES (*GUNAS*) DE LA NATURALEZA

Se ha dicho que todo lo que existe se crea por la unión entre el campo y el conocedor del campo. Este capítulo comienza con: «Te revelaré una vez más la verdad suprema...». Muestra cómo el campo y el conocedor del campo llegan a ser la causa del mundo mientras permanecen subordinados a Dios, pero no independientes como mantienen en la escuela Sankhya. Se ha establecido que «los seres residen en la naturaleza», y que la asociación entre las cualidades (*gunas*) es la causa de la existencia mundana. Este capítulo trata de cómo y de qué manera sucede eso. Y trata también de cuáles son las cualidades o aspectos (de la naturaleza) y cómo atan. Y además se afirma (en este capítulo) cómo surge la libertad de los aspectos (de la naturaleza) y qué características tiene una persona liberada.

Krishna dijo:

1. Te revelaré una vez más la verdad suprema, el mejor de todos los conocimientos, aquel por el que los sabios contemplativos llegaron a la mayor perfección.

Cuando habla de todos los conocimientos no se refiere a los que comienzan por «la humildad» (XIII, 7-11). ¿A cuáles se refiere? A los conocimientos de todas las cosas cognoscibles como el de los sacrificios y demás. Todos ellos no conducen a la liberación, mientras éste conduce a la liberación. Por eso Krishna lo alaba calificándolo de «supremo» y de «el mejor», para que surja el interés en la mente de los que escuchan.

2. Los que llegan a identificarse conmigo, por efecto de esta sabiduría, no nacerán otra vez durante la creación ni sufrirán dolor alguno durante la disolución.
3. Mi naturaleza es la gran matriz que lo sostiene todo. En ella deposito la semilla. Y a partir de ahí, descendiente de los Bhārata, se produce el nacimiento de todos los seres.
4. Cualquier forma que nace de las distintas matrices nace de mi naturaleza, la gran matriz sustentadora, y yo soy el padre que deposita la semilla, hijo de Kuntī.
*5. Armonía, pasión e inercia (*sattva, rajas *y* tamas*), los aspectos o cualidades nacidos de la naturaleza, atan el inmutable ser encarnado al cuerpo, Arjuna, el de poderosos brazos.*

La palabra *guna* es un término filosófico, no es una cualidad como el color, inherente a alguna sustancia[1]. Y no significa que la cualidad y la sustancia sean diferentes. Ellas (las *gunas*) dependen del conocedor del campo[2] como las cualidades dependen (de la sustancia). Como su naturaleza es la ignorancia, atan. Es como si ataran al conocedor del campo.

Objeción: ¿No se había dicho antes que el ser encarnado no se contamina (XIII, 31-32)? Entonces ¿por qué se dice ahora lo contrario, que ellas atan (al Ser)?

Respuesta: Hemos contrarrestado esa objeción al usar la expresión «es como si ataran» (al Ser).

*6. La armonía (*sattva*), que es pura, ilumina y equilibra. Y ata, ¡oh impecable!, por el apego a la felicidad y al conocimiento.*

El llevar a cabo la identificación de la felicidad que es un objeto y el Ser que es un sujeto mediante la idea: «Yo soy feliz» es sin duda un contacto irreal con la felicidad. Esto es un caso de ignorancia porque la cualidad de un objeto no puede pertenecer al sujeto. Y el Señor (Krishna) ha dicho que todas las cualidades o atributos desde el deseo a la fortaleza (XIII, 6) son del campo que es un objeto. Por eso sólo se considera un atributo del Ser por ignorancia y por falta

1. Son cualidades sustanciales no accidentales. Son categorías del Ser.
2. Del Ser que a pesar de las apariencias permanece intocado.

de discernimiento entre el sujeto y el objeto. Sólo por eso la cualidad de armonía (*sattva*) parece identificada con la felicidad que no es del Ser. Y eso hace que (el Ser) parezca apegado, y parezca que no tiene felicidad aun teniéndola.

También está atado por el apego al conocimiento[3]. Por su relación con la felicidad, el conocimiento aquí es un atributo de la mente, es el campo pero no el Ser. Si se tratara de un atributo del Ser no podría haber contacto y el apego sería ilógico. La identificación con el conocimiento debe, por tanto, entenderse en el mismo sentido que la felicidad.

7. Sabe, hijo de Kuntī, que rajas*, cuya naturaleza es la pasión, nace del deseo y el apego. Y esto ata el Ser encarnado por aferrarse a la acción.*
8. Descendiente de los Bhārata, sabe que la inercia de tamas *nace de la ignorancia y lleva a la confusión y ata a los seres encarnados por medio de la incomprensión, la pereza y el sueño*[4].
*9. Vástago de la dinastía Bhārata, la armonía (*sattva*) produce apego a la felicidad, la pasión (*rajas*), a la acción, y la inercia (*tamas*) oculta la verdad y conduce a la falta de comprensión.*
10. Algunas veces la armonía de sattva *predomina sobre la pasión de* rajas*, otras veces es la pasión la que predomina sobre la inercia de* tamas *y la armonía, y en ocasiones es la inercia de* tamas *la que domina a la armonía y la pasión, descendiente de los Bhārata.*
11. Cuando la luz de la inteligencia irradia por todas las puertas del cuerpo, podemos saber que la armonía se ha incrementado mucho.
12. Cuando prevalecen la codicia, el movimiento, el ansia de realizar empresas, la inquietud y el deseo, entonces, digno descendiente de los Bhārata, predomina la pasión de rajas.

3. La palabra *jñana* puede referirse al conocimiento en general o al conocimiento de la verdad, lo que sería sabiduría. Cuando el conocer entra en el ámbito de la sabiduría no puede haber apego a él. Sólo lo habrá cuando conocer suponga «adquirir algo».
4. El sueño (*nidrā*) en su aspecto de oscuridad, de sopor.

13. La falta de discernimiento, la pereza, la incomprensión y la confusión ilusoria aparecen, descendiente de la dinastía Kuru, cuando la inercia de tamas *predomina.*

Cualquier resultado al que se llegue incluso tras la muerte debido al apego y al deseo, siempre es ocasionado por las cualidades (*gunas*). Y para mostrar esto dice Krishna:

14. Si un ser encarnado muere mientras la armonía de sattva *prevalece, llega a las regiones puras*[5] *de los que conocen lo más elevado.*

Aquellos que conocen lo más elevado son los que conocen los principios[6].

15. Si en el momento de morir predomina la pasión de rajas, *se nace entre los que están apegados a la actividad. Y si es la inercia de* tamas *lo que predomina, se nace entre las criaturas irracionales.*

Se presenta de inmediato una síntesis de los tres versos anteriores, dice Śankara.

16. Se dice que el fruto de las buenas obras es puro y nace de la armonía de sattva. *Mientras el fruto de la pasión de* rajas *es dolor y el de la inercia de* tamas *es ignorancia.*
17. De sattva, *la armonía, nace el conocimiento verdadero, de* rajas, *la pasión, nace la ambición, y de* tamas, *la inercia, nace la incomprensión, la confusión y el error.*
18. Los que se encuentran en armonía, en sattva, *ascienden a lo superior; los que están bajo la pasión, en* rajas, *se*

5. Las regiones celestiales, los reinos de Brahmā, realidades relativas creadas por estados elevados de conciencia. Algunas veces se confunden estas indicaciones con las que apuntan al Absoluto no-dual, no-fenoménico, que se descubre no mediante el incremento de la armonía vibratoria sino por el despertar de la conciencia en sí.
6. Los principios sin duda son los arquetipos o ideas que conocemos por la tradición platónica. No los del inconsciente colectivo de Jung.

quedan en las regiones intermedias, y los que yacen bajo la inercia de tamas, *aquellos cuyas acciones tienen esa característica inferior, descienden.*

La identificación que un ser individual tiene con la ignorancia, bajo la forma de: «Estar establecido en la naturaleza», la tiene con las cualidades (*gunas*) como felicidad, sufrimiento y confusión, que se experimentan en las expresiones: «yo soy feliz», «yo sufro», «yo soy torpe». Esta identificación es la causa de la existencia mundana del ser individual que se caracteriza por vagar en nacimientos de buenas o malas especies. Esto es lo que se ha establecido con decisión en el capítulo anterior. Para desarrollarlo el texto que dice: «Armonía, pasión e inercia (*sattva, rajas* y *tamas*), los aspectos o cualidades nacidos de la naturaleza» (v. 5). Krishna, el Señor, dijo que la esencia de esas cualidades, el conducirse de acuerdo con ellas, el poder de atadura que ellas tienen en relación con las acciones que emanan de ellas, e incluso el camino de una persona que está bajo la atadura que confiere el actuar según esas características (*gunas*), todo ello es un conocimiento erróneo, tiene por raíz la ignorancia y es la causa del apego[7].

Aquí es necesario establecer que la liberación es consecuencia del conocimiento correcto, verdadero. Por eso dice Krishna:

19. Cuando «el testigo»[8] *se da cuenta de que las cualidades* (gunas) *son las únicas que actúan y descubre aquello que está más allá de esas cualidades, llega a mi esencia.*

Cuando el testigo iluminado ve, se da cuenta de que sólo las cualidades (*gunas*), transformadas en forma de cuerpo, órganos y objetos son el actor, ve entonces que las cualidades mismas en sus distintos modos son las que actúan en toda actividad, y sabe que lo que permanece como testigo de esas actividades de las cualidades es superior a ellas (a las *gunas*), entonces el testigo llega a mi esencia.

7. El apego es el condicionamiento a lo limitado que impide la libertad incondicionada.
8. «El testigo» es el nombre que se ha dado en la tradición vedanta-advaita a la conciencia que, sin identificarse como sujeto, ve la manifestación. No es algo aparte de la conciencia misma ni del mismo concienciar. Realmente no es una entidad, sólo es lucidez.

20. Al transcender las tres cualidades (gunas) *que son el origen del cuerpo, el ser encarnado se libera del nacimiento, la muerte, la decrepitud, el sufrimiento y llega a la experiencia de la inmortalidad.*
21. Arjuna dijo: ¿Por qué signos, Señor, se puede conocer al que ha transcendido las tres cualidades (gunas)*?, ¿cuál es su conducta? y ¿cómo transciende esas tres cualidades?*
22. Y Krishna dijo: Hijo de Pāndu, aquel que no rechaza el conocimiento iluminado, la actividad y la confusión cuando aparecen y tampoco los desea cuando desaparecen.

«Ha surgido en mí una percepción que es efecto de la inercia de *tamas,* por lo que estoy confuso». Y también: «Ha surgido en mí (un impulso) a actuar que es doloroso y nace de la pasión de *rajas.* Por esa pasión he actuado alejándome de mi propia naturaleza. Y me duele el haberme desviado de mi propia naturaleza». E incluso: «La cualidad de la armonía (*sattva*) como iluminación de la verdad me ata por haberme atribuido el discernimiento y me apega a la felicidad». Pensando de esta manera se rechazan (las tres cualidades) porque no son la verdad total. La persona que ha trascendido las cualidades no las rechaza de esta manera.

A diferencia de la persona con la cualidad de *sattva* que va tras los efectos de la armonía y los abandona después de haberse manifestado, quien ha trascendido las cualidades (*gunas*) no las busca cuando desaparecen.

No se trata de una indicación que puedan percibir los demás. ¿Quién la percibe entonces? Es una característica que uno mismo percibe, es algo subjetivo. Porque el rechazo o la ambición son experiencias subjetivas de la persona y no pueden percibirlas los demás.

A continuación, Krishna responde a la pregunta: ¿Cuál es la conducta de quien ha transcendido las cualidades (*gunas*)?

23. Aquel que se mantiene indiferente, sin ser perturbado por las tres cualidades (gunas), *aquel que constata que sólo entre ellas actúan y permanece firme e inmóvil.*
24. Aquel que no se altera ni ante el placer ni ante el dolor, el que está establecido en su propio Ser y considera igual un ladrillo de tierra, de hierro o de oro, el sabio que se mantiene indiferente ante lo agradable y lo desagradable, ante la crítica o la alabanza.
25. Aquel que es indiferente ante el honor y el deshonor, y tiene la misma actitud con los amigos y los enemigos, el que ha renunciado a toda empresa, de él se puede decir que ha trascendido las cualidades (gunas).

Aunque desde su propio punto de vista puede ser desprendido, sin embargo desde el punto de vista de los demás parece estar tanto con los amigos como con los enemigos. Por eso puede decirse: «La misma disposición con ambos». Quien ha renunciado a toda empresa, aquel que ha abandonado el actuar por resultados visibles o invisibles, el que es capaz de eliminar cualquier acción excepto las necesarias para el mantenimiento del cuerpo, de él se puede decir que ha trascendido las cualidades.

Las disciplinas que conducen al estado de trascendencia de las cualidades, el que se presenta en (los versos) que empiezan por: «Aquel que es indiferente» y terminan con: «De él se puede decir que ha trascendido las cualidades», son adecuadas para la práctica del renunciante, del que busca la liberación, ya que el alcanzarlas requiere esfuerzo. Pero cuando están ya firmemente arraigadas, son las indicaciones que esta misma persona percibe de que ha trascendido las cualidades o *gunas.*

Enseguida, Krishna responde a la pregunta: ¿Y cómo transciende esas cualidades?

26. Y aquel que se dedica a servirme en el constante camino de la devoción, transcendiendo las cualidades, es digno de la unión con lo Absoluto, con Brahman.
27. Porque yo soy la morada de Brahman, la indestructible, inmutable, eterna ley, la plenitud absoluta.

Como el propio ser es morada del Ser supremo, que por esencia es inmortal, a través del conocimiento de la verdad se toma conciencia de que él es con certeza el Ser supremo. Esto se ha establecido ya en «es digno de la unión con lo Absoluto, Brahman».

En realidad el poder de Dios sobre el que se asienta Brahman aparece para facilitar la devoción. Y ese poder que es el mismo Brahman, lo Absoluto, soy yo. Porque un poder y el que lo posee

no son dos cosas diferentes. Y Brahman puede significar el Brahman condicionado[9] ya que Aquello (Absoluto) es también este mundo[10]. «Yo mismo, el Brahman incondicionado, soy la morada de lo Absoluto (de Brahman) y nadie más (lo es).

¿Qué cualidades tiene la morada de Brahman? La cualidad de lo inmortal, de lo que no muerte, de lo inmutable. Por tanto es lo eterno, la ley moral que se caracteriza por la firmeza en la verdad. Es lo absoluto de incuestionable plenitud o bienaventuranza nacida de aquella (firmeza). Se comprende que: «Yo soy la morada».

9. Saguna-Brahman, Dios manifestado, lo divino con atributos.

10. No hay sino una Conciencia. La realidad manifestada (el mundo) es algo relativo al estado de conciencia no diferente de la conciencia misma.

XV

EL ESPÍRITU SUPREMO

«Como el efecto de las obras de los que realizan actos y deberes religiosos y el efecto de las obras de los que van por el camino de la sabiduría están a disposición mía, aquellos que me adoran siguiendo la vía devocional, una vez que han transcendido las cualidades por grados que conducen a la iluminación, llegan a la liberación por mi gracia». No se dice, pero se sobreentiende, que aquellos que han descubierto totalmente la realidad de su propio Ser llegan allí. Por eso, aunque Arjuna no pregunte, Krishna dice: «Con las raíces hacia arriba...» con intención de hablar sobre la realidad del Ser.

Y aquí, con objeto de que surja el desapasionamiento, describe la naturaleza real del mundo mediante la imagen de un árbol. Porque sólo es digno de descubrir la verdad sobre Dios quien está ya desapegado del mundo. Por eso...

1. Krishna, el Señor, dijo: Se habla de un árbol eterno que tiene hacia arriba sus raíces mientras sus ramas se hunden abajo y sus hojas son los Vedas[1]. El que toma conciencia de esto conoce los Vedas.

Esto concuerda con el texto upanisádico: «Tiene sus raíces hacia arriba y sus ramas hacia abajo» (Ka. Up. II, 6, 1). También lo encontramos en el Purāna: «Brota de la raíz como lo inmanifestado,

1. Es el árbol sagrado, el árbol Asvattha, símbolo del universo con sus raíces, su origen, hacia el espíritu. La verdad contenida en los sagrados libros de los Vedas,

crece por la potencia del mismo Uno. Y tiene una gran inteligencia como tronco mientras los huecos son las aperturas de sus órganos. Los grandes elementos son sus ramas, y tiene a los objetos percibidos como sus hojas. El bien y el mal son sus bellas flores y la felicidad y el sufrimiento los frutos que sostiene. Este árbol eterno dirigido por Brahman es el ámbito existencial de todas las criaturas. Es en verdad el asiento de Brahman. En él habita por siempre».

Una vez derivado y partido este árbol con la gran espada de la Verdad, se alcanza la plenitud del Ser y ya no se vuelve de allí (Mbh. Āś. 47, 12-15).

El árbol tiene sus raíces hacia arriba y está formado por la ilusión de la existencia mundana, que tiene sus ramas hacia abajo[2], el principio del «yo», los elementos sutiles, es como si fueran sus ramas. Por eso tiene sus ramas hacia abajo. Ese árbol con sus ramas hacia abajo no dura ni siquiera hasta mañana.

Por tener una existencia sin principio de tiempo, este árbol del universo es imperecedero. Se le conoce como el que mantiene la serie sin principio ni fin de los cuerpos. Se le llama el Imperecedero.

Así como las hojas protegen al árbol, así los Vedas protegen el universo. Porque revelan lo que es bueno o malo y sus causas y efectos. Y no existe nada fuera de este árbol del universo con sus raíces, ni siquiera un ápice de alguna otra cosa queda por conocer al conocerle. El que comprende el sentido, el propósito de los Vedas, lo conoce todo. Por eso, el Señor, Krishna, alaba el conocimiento (sobre el significado) del árbol y sus raíces. Se presenta a continuación otra imagen de otras partes del mismo árbol:

2. *Las ramas de ese árbol se extienden arriba y abajo alimentadas por las tres cualidades* (gunas) *y con los objetos sensoriales como yemas. En cuanto a las raíces, cuya continuación son las acciones, penetran abajo en el mundo humano.*

Desde el Creador hasta el Dharma estarían «en concordancia con su mundo[3] y conforme con su conocimiento de la verdad» (Ka. Up.

como las hojas del árbol, nutre y mantiene el universo. También puede verse como símbolo del ser humano.

2. La mente cósmica, la gran alma del mundo, la Vida total (*Hiranyagarbha*). Origen del «yo soy».

3. Según Ānanda Giri (en cita de Gambhīrānanda), el mundo de Brahmā es

II, 2, 7). Esas ramas son el resultado del (nivel de) conocimiento de la verdad y de las obras. Los objetos de los sentidos es como si brotaran, como nuevas hojas, de las ramas (los cuerpos y demás), que son el resultado de las obras. Por eso se dice que las ramas tienen como yemas los objetos sensoriales.

La raíz suprema, la causa material del árbol del universo se ha presentado ya. Y ahora se presentan las impresiones latentes de atracción y expulsión, nacidas de los resultados de las obras, que son como raíces secundarias que crecen después y llegan a ser causa del involucrarse en lo correcto y lo incorrecto.

3. *Aquí, entre los humanos, no se percibe su forma, ni dónde termina ni dónde comienza o continúa. Cuando se ha cortado este árbol profundamente enraizado con la poderosa espada del desapego...*

No se percibe la forma porque es como un sueño, como el agua en un espejismo, es ilusoria como una ciudad imaginaria vista en el firmamento, que se destruye tan pronto como se ve. Nadie considera que llega a existir a partir de un determinado momento. Su continuidad, su estado intermedio, tampoco lo percibe nadie. Con la fuerza de una mente que se dirige al Ser supremo, y se ha afilado en la piedra de la práctica constante del discernimiento, con la espada del desapego se corta ese árbol. Se refiere a la posibilidad de salir del deseo por la progenie, la salud y los mundos mediante esa espada.

4. *Se debe buscar aquel estado de donde no se vuelve jamás: Me refugio en aquel espíritu primordial de quien ha surgido este eterno proceso de manifestación.*
5. *El sabio que está libre de orgullo y falsedad, el que ha conquistado el mal de la identificación y vive siempre dedicado a lo espiritual, liberado por completo de los deseos, y de los opuestos placer y dolor, alcanza ese estado imperecedero.*
6. *Ni el sol, ni la luna, ni el fuego pueden iluminar* Aquello. *Es mi suprema morada y quien llega a ella no regresa más.*

satya-loka y el mundo de los humanos, del Dharma, sería *pitri-loka* o mundo de la muerte.

Se presenta una objeción: Se ha dicho: «quien llega a ella no regresa más». ¿No es algo sabido que todo lo que va acaba por retornar y que a las uniones les siguen las separaciones? ¿Cómo se dice aquí que no hay regreso para los que lleguen a esa morada?

Respuesta: Escucha la razón de eso:

7. En realidad una parte de mí mismo se convierte en el Ser individual eterno en la región de los seres vivientes y atrae hacia sí los sentidos y la mente que habitan en la naturaleza.

Como el sol (al reflejarse) en el agua es una parte del sol (real) y va hacia el mismo sol, sin retornar cuando el agua, la causa del reflejo se elimina, así también esa parte está unida con el mismo Ser. Como el espacio encerrado en una vasija, delimitado por las formas añadidas, como la de un cuenco, al ser una parte del espacio, no vuelve después de haberse unido a él cuando la causa (de la limitación), la forma de cuenco, por ejemplo, se destruye. Y por eso se ha hecho la correcta afirmación: «Quien llega a ella no regresa más».

Alguien pregunta: ¿Cómo puede tener partes o miembros el Ser que es indiviso? Si tuviera miembros cabría la posibilidad de ser destruido al desmembrarse.

El vedantín responde: No hay problema. Porque sus fragmentos, que son limitaciones añadidas, surgen de la ignorancia que imagina que tiene partes (lo que no las tiene). Y esta idea ya ha sido explicada completamente en el capítulo (XIII) dedicado al «campo».

Y como el ser individual imagina ser una parte mía, penetra en el mundo y abandona el cuerpo: es lo que se establece en este verso.

¿Cuándo (atrae el ser individual los órganos)?

8. Cuando el Señor abandona o asume un cuerpo, se los lleva consigo, como la brisa se lleva consigo el aroma de las flores.
9. Al dirigir los oídos, los ojos, la piel y la lengua, las fosas nasales e incluso la mente, experimenta los objetos.
10. Los que están confundidos por las ilusiones no le ven cuando abandona un cuerpo, cuando permanece en él o cuando experimenta algo o está identificado con las cualidades (gunas). *Sólo le ve el que tiene el ojo de la sabiduría.*

El que está identificado con las cualidades, con la felicidad, con el sufrimiento y la ilusión, aun cuando, bajo esas condiciones, intensifique mucho su nivel de percepción, las personas que están confundidas con distintas ilusiones porque sus corazones o intelectos están fuertemente atraídos por las experiencias de los objetos visibles o invisibles, no lo ven. Y Krishna, el Señor, acaba diciendo: ¡Cuánto sufrimiento ocasiona esto!

Los que tienen una comprensión intuitiva que surgió a partir de los medios válidos de conocimiento, es decir, los que tienen una clara visión, lo ven.

11. Los yoguis que son diligentes en su práctica lo ven en sí mismos. Mientras los que no tienen discernimiento y les falta auto-control no pueden verlo aunque se esfuercen.

Para explicar lo omnipenetrante del estado[4] y el hecho de ser el sustrato de todas las metas empíricas, Krishna habla, en resumen, en los siguientes cuatro versos de la manifestación divina de ese estado que la luz del fuego, o del sol, no ilumina, aun cuando ellos iluminan todas las cosas, del estado que una vez alcanzado por los aspirantes a la liberación ya no tiene retorno a la existencia mundana, del estado en el que los seres individuales según su identificación con los diversos límites añadidos son partes, como los espacios encerrados en la vasija son partes del espacio total.

12. Reconoce que la radiante luz del sol que ilumina el universo entero, la luz de la luna y la del fuego es mi propia luz.

La luz que es conciencia, que está en el sol, en la luna y en el fuego, has de saber que es mía. Me pertenece a mí, a Dios, Vishnu.

El objetor dice: ¿No es cierto que la luz que es conciencia está lo mismo en lo animado que en lo inanimado? Siendo así, ¿a qué viene el mencionar en particular la «luz del sol...»?

No hay tal problema, *dice el vedantín,* porque a causa de la amplitud de la armonía (*sattva*) puede darse la amplitud (de la conciencia). Como en el sol la cualidad de *sattva* es evidente, es muy brillante, se da también en él más luz, más conciencia. Y por eso se

4. El estado imperecedero del que no se regresa, del que tratan los versos anteriores, el estado de unidad con el Ser.

menciona en especial. Pero eso no quiere decir que sólo allí se encuentre la conciencia en amplitud. Lo mismo que en la experiencia habitual un rostro, aun estando en la misma posición, no se refleja en la madera o en la pared sino en un espejo, pues se refleja según el grado de transparencia, así sucede aquí.

13. Y al penetrar en la tierra mantengo a todos los seres con poder y alimento a las plantas transformándolas en el Soma[5] *que es su savia.*

Mantengo los seres del mundo con poder, el poder de Dios que está libre de pasión y de apego y que penetra en la tierra para mantenerla, el poder por el cual la tierra no cae ni se desmorona. Hay un verso que dice lo mismo: «(Aquello) por lo que el cielo se hace poderoso y la tierra firme» (Tai. Sam. IV, 1, 8, 5) y «Él mantiene la tierra» (*ibid.*, IV. 1, 8, 3). Por tanto es correcto lo que se ha dicho: «Al penetrar la tierra mantengo los seres animados e inanimados».

El *Soma* son todos los jugos, es la fuente de todos ellos. Y alimenta a todas las plantas infundiéndolas su propio jugo en todas ellas.

14. Bajo la forma de Vaiśvānara resido en los cuerpos de los seres vivientes y junto con la inspiración y la expiración (al respirar) llevo a cabo la digestión de las cuatro clases de alimentos.

Se menciona esto en textos upanisádicos como: «El fuego que está dentro del hombre y digiere el alimento comido es Vaiśvānara» (Br. Up. V, 9, 1).

Los cuatro alimentos son los que se mastican, chupan, lamen y beben. El que come es el fuego llamado Vaiśvānara y lo comido es el alimento, *Soma*. El que ve todo lo que existe como fuego y *Soma* no es afectado por la impureza de los alimentos.

15. Yo habito en los corazones de todos los seres. En mí tiene su origen la memoria y el conocimiento y también la

5. *Soma*, la savia de las plantas, lo que las alimenta. Comentadores como Sankarānanda consideran que se refiere a la luna, que alimenta la vegetación a través de la savia.

pérdida de los dos. Yo soy el único que se ha de conocer mediante los Vedas, soy el autor de la filosofía vedanta[6] *y el conocedor de los Vedas.*

El conocimiento y la memoria de esos seres que realizan buenas obras vienen a mí según sus buenas obras; y lo mismo sucede con la pérdida, el deterioro de la memoria y el conocimiento de los que llevan a cabo malas obras que vienen a mí según estas obras. Soy el creador del Vedanta, es decir, el origen de la escuela tradicional de enseñanzas del Vedanta; y yo soy el conocedor de los Vedas, el conocedor de estas enseñanzas.

En el verso que se refiere a: «...la radiante luz del sol» (v. 12) se ha afirmado con certeza la majestad de Dios, el Señor llamado Nārāyana, que surge a partir de especiales limitaciones añadidas[7]. Aquí, en los versos que vienen a continuación, se trata de determinar la naturaleza real de el mismo Dios como Incondicionado y Absoluto, distinguiéndole de las limitaciones añadidas, es decir, de lo perecedero y lo imperecedero. En este sentido, y tras dividir en tres partes[8] las enseñanzas de los capítulos precedentes y siguientes, dice Krishna:

16. Hay dos principios en el mundo: el de lo perecedero y el de lo imperecedero. Todos los seres son perecederos. Sólo al Indiferenciado se le llama Imperecedero.

Dios, llamado también Māyā, es la semilla del principio perecedero. Y aquello que es receptáculo de las impresiones, los deseos y las acciones de los innumerables seres que transmigran es el principio imperecedero.

6. La palabra *vedanta* significa el fin de los Vedas. Se ha llegado a entender como la conclusión o la finalidad de la filosofía upanisádica. Está sistematizado en los *Brahma-Sūtras* de Śankara, que también he traducido al castellano. Hay varias escuelas filosóficas vedánticas que tienen en común el buscar el verdadero conocimiento (*jñana*) para llegar a la liberación (*moksa*). Los comentarios de Śankara se inscriben en la escuela de filosofía advaita dentro del Vedanta.

7. Son especiales porque no son las limitaciones de las criaturas o de los seres humanos. Dios, el Creador, tiene las limitaciones mentales de la mente cósmica o universal.

8. Las tres partes son: lo perecedero y lo imperecedero, visto con limitaciones, y el Ser absoluto, que es lo ilimitado.

17. Pero hay otro principio diferente, el Espíritu supremo conocido como el Ser trascendente, el Dios eterno que interpenetra los tres mundos y los sostiene.

Los tres mundos: *Bhūh* (la tierra), *Bhuvah* (el espacio intermedio) y *Svah* (el cielo) son sostenidos por él con sólo estar presente en su propia esencia. Es el eterno, el Creador (Ishvara), el omnisciente Ser llamado Nārāyana, en esencia, Dios.

Esta manera de nombrarle: «El Espíritu supremo» de Dios, es muy conocida. Cuando se muestra, el nombre tiene la capacidad, por su significado etimológico, de que Dios se revele él mismo como si dijera: «Yo soy Dios, el que no puede ser superado».

18. Al transcender lo perecedero y estar por encima de lo imperecedero, soy conocido en el mundo y en los Vedas como el Espíritu supremo.

Estoy por encima de lo perecedero y lo imperecedero, y por encima de la ilusión, de Māyā, que se llama árbol del universo y es la existencia en el mundo. Los religiosos me conocen así y los poetas utilizan también este nombre, Purusottama[9], en sus poesías. Ellos me glorifican con este nombre.

Aquí se presenta el efecto que obtiene quien conoce el Ser tal como se ha descrito:

19. Aquel que, libre de ilusión, me conoce como el Espíritu supremo, lo conoce todo, y en todo me adora con el ser entero, ¡oh vástago de los Bhārata!

«Lo conoce todo», conoce todas las cosas por auto-identificación con la totalidad, es decir, se vuelve omnisciente, y me adora en todas las cosas, con todo su ser, contemplándome con su mente como el Ser de todo.

Una vez presentado en este capítulo el conocimiento sobre la verdadera esencia de Dios que tiene como fruto la liberación, se le alaba en el siguiente verso:

9. Literalmente, «la mejor de las personas» o «el mejor de los espíritus». Es el principio supremo del universo. Se suele nombrar así a Vishnu, segunda divinidad de la Trimūti, la Trinidad en su versión vedántica moderna.

20. Te he revelado, ¡oh impecable!, la más secreta de las escrituras. Quien la comprende llega a ser sabio, y con ella culminan todas sus obras[10]*, ¡vástago de la dinastía Bhārata!*

Aunque el *Bhagavad Gītā* como un todo se considera como «escritura», sin embargo este capítulo hace referencia a ello y es para alabarlo, como se evidencia por el contexto. Porque no sólo se presenta en este texto el sentido completo de la escritura sino que además aquí está comprendida por completo la finalidad de los Vedas. Y se ha dicho: «... El que toma conciencia de esto conoce los Vedas» (v. 1) y «... Yo soy el único que se ha de conocer mediante los Vedas...» (v. 15).

El sentido es que cualquier cosa que un *brahman* tenga que hacer por su nacimiento queda cumplida al conocer (descubrir) la realidad de Dios. Y esto quiere decir que nadie culmina sus obras, sus deberes de otra manera. Y se ha dicho: «Hijo de Pritha, toda acción en su totalidad culmina en el conocimiento de la Verdad» (IV, 33). Manu[11] dice también: «Esto es en realidad el cumplimiento final de cada *brahman*. Porque sólo cuando "el nacido por segunda vez" lo alcanza tiene cumplidos sus deberes, y no de otra manera» (Ma. Sm. 12, 93).

Al haber escuchado la verdad que te he revelado sobre la Realidad suprema, has alcanzado tu meta, vástago de la dinastía Bhārata.

10. En la comprensión de la verdad queda toda obra cumplida porque esa toma de conciencia de lo real sin el velo de las apariencias es la finalidad última de todo obrar.

11. Ver nota 1 del capítulo IV.

XVI
LA CONDICIÓN DIVINA Y LA PERVERSA

En el capítulo IX (vv. 13 y 12) se hacía referencia a la naturaleza divina y a la perversa o demoníaca. El (presente) capítulo, que comienza por: «Valor y pureza de mente...» intenta desarrollar estas características. La divina conduce a la liberación de la existencia en el mundo mientras la perversa conduce a la atadura o esclavitud. Por tanto la naturaleza divina se presenta para ser aceptada, y la otra para ser rechazada.

Krishna dijo:

1. Valor[1] y pureza de mente, constancia en actuar según la verdad y las prácticas yóguicas[2], caridad y autocontrol, actos religiosos, estudio de las escrituras, austeridad y rectitud.

Mente pura es la que no tiene ninguna falsedad en sus actos, la que se expresa en una conducta honesta. Persistencia en el conocimiento de la verdad (*jñana*), comprensión de lo que hace referencia al Ser, aprendido de las escrituras y de los maestros. *Yoga* significa realizar aquellas cosas que se han aprendido por propia experiencia mediante la concentración, por el abandono de los sentidos, etc.

1. Se hace referencia aquí a la actuación valerosa que tiene el sentido claro de no actuar en ninguna circunstancia movido por el miedo.
2. Las prácticas de sensibilización y concentración en la preparación de cuerpo y mente para la meditación.

Persistencia, firmeza en esas dos cosas, en actuar según la verdad y según (lo aprendido en) el yoga es la principal característica divina. Esta naturaleza divina o sáttvica se da en personas que son capaces de actuar en las dos esferas[3].

2. No hacer sufrir, decir la verdad, no encolerizarse, renunciar[4], equilibrio mental, no calumniar, ser compasivo hacia todos los seres vivientes, no ambicionar[5], delicadeza, modestia, ausencia de ansiedad[6].
3. Energía, ecuanimidad[7], fortaleza de ánimo, pureza, buena voluntad, sencillez; todas éstas son, vástago de la dinastía de los Bhārata, las cualidades propias del que ha nacido bajo la condición divina.

Esas (cualidades) que comienzan con el valor y terminan con esta última, ¡oh vástago de la dinastía de los Bhārata!, son las de quien está destinado a la condición divina, de quien ha de tener atributos divinos, de quien es digno de la escelsitud de los dioses, de quien será ilustre en el futuro.

A continuación se presenta la condición perversa:

4. Hijo de Pārtha, las características de aquel que está destinado a la condición perversa son: ostentación, soberbia, orgullo, ira, rudeza e ignorancia.

Las consecuencias de las dos condiciones distintas se presentan a continuación:

3. En la del descubrimiento y comprensión de la verdad y la de la práctica para la purificación de la mente y el cuerpo. Las dos esferas quedan indicadas en el texto con las palabras *jñāna* (conocimiento verdadero) y *yoga* (prácticas psicofísicas).
4. Renunciar internamente al efecto de las obras, según el contexto.
5. El texto se refiere al no responder con el deseo a las sensaciones que los objetos producen en los órganos de los sentidos.
6. Serenidad que sólo se puede mantener con el desapego que produce la visión de lo relativo como relativo, de lo falso como falso.
7. La ecuanimidad no consiste en el simple control mental de la reacción de cólera que causa el desequilibrio de la mente; se trata de que la mente esté naturalmente en equilibrio, con lo cual no habrá que controlar la cólera o el odio, porque no surgirá.

5. La condición divina conduce a la liberación y la perversa[8] a esclavitud inevitable. Mas no te aflijas, hijo de Pāndu, tú estás destinado a la condición divina.

La condición divina libera de las ataduras mundanas. Mientras la otra, por conducir a la esclavitud, es una condición pervertida.

Al hacer esta declaración Krishna advierte a Arjuna, que estaba dudando de esta manera: «¿Tendré yo la condición perversa o la divina?», diciéndole: No te aflijas, hijo de Pāndu, tú estás destinado a tener buena fortuna, a tener la condición divina (*daivīm*), estás destinado a un futuro ilustre.

6. Hay dos clases de seres en este mundo: los divinos y los perversos. He descrito con detalle lo que distingue a los divinos. Escucha ahora lo que voy a decirte acerca de los de la otra condición.

Se habla de dos tipos distintos de personas, dos grupos de seres creados, según el texto upanisádico: «Hay dos clases de hijos de Prajāpati[9], los dioses y los demonios» (Br. Up. I, 3, 1). Krishna habla de la necesidad de dejar a un lado la creación divina de la que ya se ha hablado con detalle en «Valor, pureza de mente...» (vv. 1-3). Mientras la condición perversa no ha sido suficientemente descrita.

Al llegar al fin del capítulo se presenta la condición pervertida de las criaturas, porque cuando se ve directamente es posible evitarla.

7. Las personas de condición perversa no comprenden lo que deben hacer ni lo que no deben hacer. Además no guardan la pureza ni la buena conducta ni la veracidad.
8. Dicen que en este mundo no hay verdad ni base moral ni Dios. Dicen que su nacimiento es producto de la mutua unión entre los seres, que se debe a la pasión física. ¿Qué otra causa puede tener?

8. Estamos traduciendo por «perversa» esta condición (*āsurī*), porque la palabra *āsura*, con su acepción habitual de demoníaca, traiciona el sentido del contexto védico y vedántico, que no es tan radical como el de nuestro término.
9. Dios creador, progenitor, padre de las criaturas.

Dicen que este mundo no tiene como base (moral) lo correcto y lo incorrecto. Dicen que están sin Dios, que no hay un Dios que los dirija de acuerdo con el bien y el mal (de los seres). Y creen que el mundo entero nace de la unión del macho y la hembra impulsados por la pasión. No existe (para ellos) otra causa invisible como la de lo correcto y lo incorrecto. La pasión de los seres vivientes es sin duda la causa del mundo. Es la opinión de los materistas[10].

9. Al mantener esta opinión, esas personas de carácter perverso, de débil entendimiento, realizan actos temibles y se muestran como enemigos, fuerte combustible para la ruina del mundo.
10. Poseídos por insaciables deseos y llenos de vanidad, soberbia y arrogancia, tienen malas intenciones basadas en el error, y emprenden las obras movidos por intenciones impuras.
11. Impelidos por innumerables preocupaciones que sólo terminan con la muerte, tienen como su más alta meta la satisfacción de los deseos, convencidos de que todo se reduce a eso.
12. Atados por cientos de cadenas de ilusiones, se dejan llevar completamente por la pasión y la cólera. Y se esfuerzan por acumular riquezas por medios ilícitos para satisfacer sus deseos sensoriales.

Hacen esfuerzos únicamente para experimentar los objetos de sus deseos, sólo por este motivo, no por actuar con rectitud. Sus intenciones son éstas:

13. Hoy he ganado estas cosas; con ellas conseguiré tal objeto deseado. Esto está en mi mano y aquella fortuna será mía también.
14. Maté a aquel enemigo y mataré a otros también. Soy el señor, el que experimenta los placeres, soy afortunado, poderoso y feliz.

10. Se une esta opinión a las diversas doctrinas que no ven en la existencia humana un principio inteligente sino el azar o la necesidad mecánica.

Estoy bien establecido en todos los asuntos, he sido favorecido con hijos, nietos de hijos e hijas. No soy simplemente un ser humano sino que soy un hombre afortunado y feliz. Otros han nacido para no ser más que una carga para la tierra (no yo).

15. Soy rico y de noble cuna, ¿quién puede igualarse a mí? Realizaré ceremonias y daré limosnas, me regocijaré. Así se expresan, bajo el engaño ocasionado por la falta de discernimiento.
16. Agitados por numerosos pensamientos, presos en la red de la ilusión y entregados a la satisfacción de los deseos sensuales, caen en un infierno inmundo.

La falta de discernimiento y de comprensión es como una red porque como ella tapa y envuelve.

Vaitaranī[11] es uno de esos infiernos inmundos, dice Śankara.

17. Engreídos, altaneros, llenos de arrogancia y embriagados por las riquezas, efectúan los actos religiosos sólo de palabra, con ostentación, sin tener en cuenta los preceptos.
18. Egoístas, violentos, insolentes, lascivos y coléricos, estas perversas personas me odian en sus propios cuerpos y en los de otros, envidiosos como son.

Egoístas, se consideran con las cualidades del Ser y otras imaginarias como: «Yo soy esto», lo cual es ignorancia y sufrimiento, causa de todas las enfermedades y las malas acciones. Odian a quien habita en su interior y en el de los demás (al Ser) como el testigo de sus pensamientos y acciones. Son envidiosos y no toleran las cualidades de los que están en el camino recto.

19. A esas personas crueles y detestables que llenan de malos actos los mundos, a los más viles entre los humanos los arrojo por siempre a las especies de los seres inferiores y malévolos.

11. En los textos védicos aparecen diferentes infiernos con su nombre, como el de Tāsmisra o el de Raurava. Éste, el infierno Vaitaranī, parece ser el peor.

20. Nacidos en esas especies inferiores[12]*, una y otra vez, esos necios nunca llegan a mí, y descienden a condiciones aún más bajas, ¡hijo de Kuntī!*

Al no tener la última posibilidad de llegar a mí, lo que implica la frase: «Nunca llegan a mí», no alcanzan el camino de la virtud prescrito por mí.

Se ha presentado hasta aquí un resumen de las características de los pervertidos. Bajo tres clases están comprendidos las diferentes características perversas, aunque son innumerables. Se han presentado porque al estar advertidos de ellas se pueden rechazar junto con la raíz de todos los males.

21. La puerta al infierno que destruye al ser humano es triple: la pasión sensual, la cólera y la codicia. Y los tres (vicios) deben abandonarse.

Por la entrada en el infierno perece el ser humano, ya que deja de concentrarse en alcanzar alguna meta humana. Por eso se dice que es la puerta que le destruye. Teniendo en cuenta que esa puerta es destructora del ser humano, se debe abandonar en su triple aspecto. Esto se dice para exaltar la renuncia.

22. Hijo de Kuntī, aquel que está libre de esos tres umbrales de tinieblas construye el bien de su ser y alcanza la más elevada meta.

Hasta no liberarse de esas puertas no se pueden encaminar los esfuerzos adecuadamente. Las escrituras son el instrumento para adquirir esa renuncia completa a las características perversas y esforzarse por lo que es bueno. Ambas cosas (lo malo y lo bueno) deben entenderse a partir de la autoridad de las escrituras y no de otra manera[13].

12. *Asurīm yonin* es, literalmente, entre las matrices demoníacas o perversas. Pero el sentido que da Śankara es el de especies inferiores (como los tigres).

13. Este consejo es válido para quien no ha entrado aún en el «camino de la rectitud», cuando la mente es impura y no tiene discernimiento. Con discernimiento la visión del error (lo malo) es directa.

23. Pero quien, ignorando los preceptos de las escrituras, actúa bajo el impulso de la pasión del deseo, no logra la perfección ni la felicidad ni la más elevada meta[14].

24. Por tanto las escrituras son tu autoridad para determinar lo que debe hacerse y lo que no. Y cuando comprendas cuál es tu deber a partir de sus preceptos, actúa en consecuencia.

14. La meta suprema para quienes están apegados a las cualidades de armonía, bondad, felicidad (*sattva*) es el cielo o los cielos. Mientras para los que han descubierto la unidad de conciencia más allá de los opuestos la meta suprema es la libertad total.

XVII

LAS TRES CLASES DE FE

Para preguntar sobre la afirmación de Krishna: «Por tanto las escrituras son tu autoridad», Arjuna dice:

1. ¿Cuál es, sin embargo, el estado de aquellos que hacen actos de adoración con fe sin tener en cuenta los preceptos de las escrituras? ¿Es armónico (sattva), *pasional* (rajas) *o torpe* (tamas)*?*

¿Bajo cuál de las tres categorías se encuentran los que practican esa adoración? «Aquellos que hacen actos de adoración con fe sin tener en cuenta los preceptos de las escrituras» son aquí las personas que, no encontrando ningún precepto mandado por los Vedas o la tradición, adoran a los dioses con la simple observación de la conducta de los mayores. Pero, por otra parte, aquellos que, a pesar de estar enterados de los mandatos escriturales, los descartan y adoran a los dioses de manera contraria a lo prescrito, no son los que aquella frase indica. ¿Por qué? Por la indicación «con fe» que los determina. No puede pensarse que a pesar de estar conscientes de los preceptos escriturales sobre cómo adorar a los dioses y demás, los descarten de su fe, y sin embargo practiquen con fe esos actos devocionales que han sido prescritos. Por tanto aquella frase se refiere a los que mencionamos al principio.

Una respuesta a esta pregunta inserta en un tema general no puede darse sin dividirla. Y así, el Señor, Krishna dijo:

2. La fe[1] *de cada ser encarnado nacida de su propia naturaleza, es triple: la de la armonía de* sattva, *la de la pasión de* rajas *y la de la torpeza de* tamas.
3. Vástago de los Bhārata, la fe de un ser humano concuerda con su mente. Cada persona está constituida por su propia fe. Es en realidad lo que es su fe.

Sin duda cada uno es conforme a su fe. Como consecuencia de ello, el que una persona esté establecida en la armonía de *sattva* se deduce del fundamento de sus actos como la devoción a los Dioses y demás. Por eso dice Krishna:

4. Aquellos que están establecidos en la armonía de sattva *adoran a los Dioses, los que tienen como dominante la pasión de* rajas *reverencian a los héroes y los genios, y aquellos en los que predomina la torpeza de* tamas *rinden culto a las legiones de espíritus elementales.*

Así, dentro del ámbito del abandono de los preceptos escriturales los tres estados han sido determinados por sus efectos. Respecto a esto, sólo uno entre mil está establecido en *sattva* y adora a los Dioses. Mientras que la mayoría de las personas están fuertemente enraizadas en *rajas* o *tamas*. ¿Cómo es esto así?

5. Aquellos que por ostentación y vanidad, arrastrados por la fuerza de sus deseos, practican severas austeridades no recomendadas por las escrituras[2].
6. Los que sin discernimiento torturan los órganos del cuerpo e incluso a mí que habito en él, ésos debes saber que tienen inclinaciones perversas.

«Tienen inclinaciones perversas», se dice. Pero conociéndolas pueden eliminarlas[3].

1. La fe (*śraddhā*) es la actitud religiosa del que se dirige a Dios con sinceridad.
2. Lo esencial aquí, más que la desobediencia a las escrituras, es la intencionalidad egocéntrica de los esfuerzos para realizar ejercicios que requieren gran fuerza de voluntad. En este caso el impulso no llega de la voluntad impersonal con sus raíces en la conciencia total sino de la voluntad personal distorsionada por los apegos y deseos que produce el error.
3. Es de gran importancia esta indicación de Śankara en todo el contexto de la moral. La vía de la rectitud, que implica armonía, serenidad, plenitud interior, es

La inclinación de las personas con características de *sattva*, *rajas* y *tamas* se presenta aquí en relación con los alimentos divididos en tres grupos también. Y se hace así para poder conocer esas cualidades (en uno mismo) según la indicación en el grado de preferencias por uno u otro alimento en particular. Y se pueden eliminar los alimentos con características rajásicas o tamásicas hasta quedarse con los sáttvicos. De la misma manera las ceremonias, se explica, están bajo las tres categorías según la distinción de sus cualidades. De esta manera pueden ser rechazadas las que tienen su origen en *rajas* y *tamas* y practicar sólo las de *sattva*.

7. También hay tres clases de alimentos agradables a los seres humanos, y de ceremonias, austeridades y caridad. Escucha cuál es la diferencia entre ellas.
8. Los alimentos que vitalizan, que producen equilibrio en la mente[4]*, energía, salud y bienestar, los de buen sabor, nutritivos, oleaginosos y agradables son los favoritos de las personas con la cualidad armónica de* sattva.
9. Aquellos en quienes la pasión de rajas *es dominante prefieren los alimentos muy amargos, o muy ácidos, o muy salados o demasiado calientes o picantes, secos y ardientes, que ocasionan malestar, sufrimiento y enfermedad.*
10. Los alimentos preferidos por los que tienen la condición de tamas *son los desvitalizados, insustanciales, fermentados o corrompidos, los desperdicios y desechos de las ceremonias y la comida impura.*
11. El sacrificio ofrecido según las prescripciones y realizado como un deber por quien no desea la recompensa está hecho en la armonía de sattva.
12. Sin embargo, el sacrifico que se hace teniendo en cuenta el resultado o por ostentación, sabes tú, el mejor de los Bhārata, que se hace por la pasión de rajas.

efecto de la visión y contemplación de la verdad. La maldad es error. Y así, conociendo, dándose cuenta del error, se endereza la voluntad. En la tradición occidental hizo este descubrimiento Sócrates.
4. La alimentación y, en general, la forma de vida en todos sus aspectos varían según la impureza o pureza de la mente. Mente y cuerpo se interrelacionan en desequilibrio o en armonía.

13. *Se considera que un sacrificio tiene la torpeza de* tamas *cuando es contrario a lo prescrito y en él no se distribuyen alimentos, ni se entonan cantos religiosos, ni se ofrecen dádivas a los sacerdotes, y cuando les falta fe.*

Después de esto se presentan las tres clases de austeridad.

14. *La devoción a los dioses, a los dos veces nacidos*[5], *a los maestros espirituales y los sabios, junto con la pureza, la rectitud, la castidad y la bondad, se consideran la austeridad del cuerpo.*
15. *Se llama austeridad de la palabra al hablar que no daña, al que es verdadero, agradable y bueno, así como a la práctica del estudio de las escrituras.*

Se califica al lenguaje con distintas características. Cuando se usa una frase para que algo se comprenda, si falta una, dos o tres de las cualidades, la veracidad, la bondad o la cualidad de agradable o bueno, no habrá austeridad en la palabra.

En una expresión verdadera podría no haber austeridad de la palabra si faltaran una, dos o tres de las demás cualidades. Y en una expresión agradable podría no haber austeridad de la palabra si no se dieran una, dos o tres de las demás cualidades. Y no habría tampoco austeridad de la palabra, ni siquiera en una expresión beneficiosa, si se diera sin una, dos o tres de las demás cualidades.

¿En qué consiste, por tanto, esta austeridad de la palabra? La expresión que es verdadera, que no daña, que es agradable y beneficiosa es la más elevada austeridad de la palabra. Por ejemplo: «Manténte tranquilo, hijo mío. Estudia y practica los ejercicios del yoga. De esa manera conquistarás lo más elevado».

16. *Serenidad en la mente, delicadeza, silencio*[6], *retiro de la mente y pureza del corazón, ésa es la austeridad mental.*

5. Se llamaba así a los bramanes, los que se dedicaban a estudiar, practicar y enseñar el contenido de los libros sagrados, los Vedas.

6. Es lo opuesto a la charla mecánica superficial e innecesaria. Śankara considera que al control de la palabra se llega por control de la mente. Pero ¿quién controlaría los pensamientos? Si lo hace otro pensamiento sólo habría conflicto en el interior y no serenidad. La serenidad espontánea brota de la mente contemplativa en la que ya no se produce identificación con el pensar.

17. *Esta triple austeridad, practicada con fe y sin buscar recompensas, es propia de la armonía y pureza de* sattva.
18. *La austeridad que se practica para ser nombrado, honrado y alabado, la que se hace por ostentación, es la que corresponde a la pasión de* rajas. *Pertenece a este mundo y es incierta y transitoria.*
19. *La austeridad que se lleva a cabo con la insensata intención de hacerse daño*[7] *a uno mismo o destruir a los demás se dice tiene su origen en la torpeza de* tamas.
20. *Se puede decir que una dádiva es debida a la cualidad armónica de* sattva *cuando se hace como un deber, sin pensar en la retribución, y en lugar y tiempo oportunos y a la persona adecuada.*

El lugar oportuno se refiere a lugares como Kuruksetre[8] y el tiempo oportuno es durante el Sankrāti[9] y la persona adecuada es el que conoce los Vedas con sus seis ramas o personas de esta clase.

21. *Pero la dádiva que se hace esperando reciprocidad o ganancia, con deseo de resultados y con mala voluntad se considera propia de la pasión de* rajas.
22. *Es propia de la torpeza de* tamas *la dádiva que se hace en lugar y tiempo inoportuno, a personas indignas, sin cortesía y con desdén.*
23. «Aum - *Aquello es*»[10] *se considera como la triple designación de lo Absoluto (Brahman). A partir de ahí se*

7. Ésta debe ser una alusión a las mortificaciones innecesarias impuestas a uno mismo o a los otros a efectos egocentrados. Sin duda quienes se han dedicado a ellas eran mentes enfermas, aunque parecieran religiosas.

8. El campo donde se presenta la batalla que ocasiona este diálogo entre Krishna y Arjuna. La batalla hace alusión al esfuerzo del ser humano por discernir la verdad en la acción y el campo es la existencia donde este trabajo se realiza, tal como explicamos en la introducción.

9. Fiesta religiosa realizada al pasar el sol de un signo a otro del Zodíaco.

10. «Aquello es» recuerda la frase que designa a Dios en nuestra tradición «Soy el que es». *Aum,* pronunciada «om», es la sílaba sagrada porque, según se explica en la *Mandukya Upanisad*, sintetiza la realidad total de esta manera: el sonido «A» es expresión de la realidad externa, empírica, experimentada en el estado de vigilia; «U», la interna, psicológica y psíquica, y «M» evoca lo inmanifestado, el ámbito del espíritu absoluto. «Aquello» (*Tat*) alude a lo Absoluto visto como lejano desde la persona individual. «Es» (*Sat*) es la esencia de todo, lo único que es por sí

crearon, en tiempos remotos[11], *los libros religiosos*[12], *los Vedas y los sacrificios.*

24. Por eso, los actos religiosos, los de caridad de los que estudian y exponen los Vedas, tal como están prescritos, siempre comienzan tras pronunciar la sílaba Aum.

25. Las personas que aspiran a la liberación comienzan con la palabra «Aquello» (Tat)[13] *los diversos actos religiosos de sacrificios, austeridad o caridad, sin buscar ninguna recompensa.*

26. Se pronuncia la palabra «lo Real» (Sat) *para expresar «lo que es» y «lo que es bueno». Y también para actos propicios.*

27. La constancia en los actos religiosos, la austeridad y la caridad se considera «lo Real» (Sat) *y asimismo las obras ofrecidas a Dios.*

Así los actos religiosos (en general) incluso si les falta la armonía de *sattva* y su bondad, llegan a adquirirla, al utilizar con fe, los tres nombres de Brahman, lo Absoluto. Y en todos los casos esas obras se realizarán con gran fe...

28. Cualquier obra de ofrecimiento y caridad o cualquier acto de austeridad que se practique, todo lo que se haga sin fe se considera irreal[14]. *Y sus consecuencias son nulas aquí y tras la muerte.*

Esos actos no tendrán validez y, aunque sean realizados con esfuerzo, no tendrán consecuencias después de la muerte, ni producirán resultados aquí porque (las obras sin fe) son desaprobadas por los sabios.

mismo, en contraste con las existencias relativas. Aunque la palabra *sat* tiene también el significado de existencia.

11. Al principio de la creación del universo manifestado.

12. Los *Brāhmanas* son libros para uso de los bramanes con indicaciones para los ritos.

13. Con el pronombre «Aquello» se alude indirectamente a lo Absoluto, Brahman. Y lo mismo sucede con la expresión «lo Real» del siguiente verso y la sílaba *Aum* del anterior.

14. Un acto (*asat*) no es. En realidad es como si no se hubiera realizado. Lo anula la falta de fe, porque la fe conecta con el ámbito de «lo que es» de lo real o lo sagrado, sin ella las obras quedan reducidas a la relatividad existencial, hijas del tiempo y devoradas por él, como se dijo en la mitología simbólica griega.

XVIII
RENUNCIA Y LIBERACIÓN

Este capítulo trata de introducirnos en el mensaje de todas las escrituras, de este mismo canto (*Gītā*) e incluso del propósito general de los Vedas. Porque la enseñanza impartida en todos los capítulos anteriores está reunida en éste.

1. Krishna, el de poderosos brazos, el destructor del demonio Kesī, quisiera saber la verdadera naturaleza de la renuncia (sannyāsa) *y la de la renuncia a los efectos* (tyāga).

Kesī era un demonio que había tomado la forma de un caballo y Vāsudeva (Krishna) le mató. Por eso Arjuna le llama así.

Las palabras *sannyāsa* y *tyāga*, utilizadas en varios lugares de los capítulos precedentes, no son explícitas en sus implicaciones. Por eso Arjuna intenta determinarlas con su pregunta.

Krishna, el Señor, dijo:

2. Los doctos entienden por «renuncia» el dejar las acciones hechas con deseo de retribución. Y consideran «renuncia a los efectos» el desinterés por los resultados de las obras.

Renuncia de los resultados de todas las obras quiere decir prescindir de los efectos que se producen en uno mismo por esas acciones, los deberes obligatorios y ocasionales que se han realizado.

Incluso si se dejan las acciones por desear resultados o si se abandonan los resultados, en el primer caso tiene el sentido que se ha entendido, en el segundo caso el sentido de ambas palabras hay que referirlo sólo a la segunda. No implican desde luego distintas categorías, como sucede con las palabras «cuenco» y «vestido».

Objeción: ¿No es cierto que ellos (los sabios) dicen que los deberes y actos rituales obligatorios y ocasionales no tienen resultados en absoluto? ¿Cómo es que hablan de abandonar los resultados como si se abandonara al hijo de una mujer estéril?

Respuesta: No hay problema en ello. La intención de Krishna es que los deberes obligatorios también tienen resultados, porque dirá (más adelante): «Los triples resultados de las obras, de las deseables, de las indeseables y de las mixtas se incrementan después de la muerte en aquellos que no han decidido la renuncia» y también: «... pero nunca para los que han renunciado» (v. 12). En resumen, para demostrar que sólo en el caso de los renunciantes (*sannyāsins*) desaparece la relación con los resultados de las acciones, Krishna, el Señor, afirma en «... se incrementan después de la muerte en aquellos que no han decidido la renuncia» (*ibid.*) que el resultado de los deberes obligatorios se incrementa en los que no son renunciantes.

3. *Algunos estudiosos afirman que la acción debe ser abandonada porque está basada en el mal, mientras que otros opinan que no se puede dejar la práctica de los actos religiosos, la caridad y la austeridad.*

Algunos, apoyando la doctrina de la escuela sānkhya u otras, afirman que al estar (basada) la acción en el mal, todas las acciones, que son causa de atadura, de esclavitud, deben ser abandonadas incluso por quienes han elegido actuar[1]. O (la acción) ha de ser abandonada cuando se ha renunciado a defectos como el apego, y sobre esto, otros opinan que la práctica de los actos de sacrificios, caridad y austeridad no se debe dejar.

Estas alternativas son únicamente para los que están capacitados para actuar, pero no para los renunciantes, que se han establecido en la sabiduría[2] y han transcendido los estados de la vida. Este

1. Los que están comprometidos por deberes contraídos, religiosos, sociales o familiares.
2. El verdadero «renunciante» no se identifica con nuestro concepto de monje que se mantiene atado a las normas de vida de su estado, sino con el *jñani*, el sabio que por comprensión es libre.

tema no concierne al que ha sido conducido fuera del ámbito de la elección de actuar, según la afirmación: «... En el principio de los tiempos ... el de la unión por el conocimiento de la Verdad para la persona contemplativa...» (III, 3).

Objeción: Pero en este capítulo que resume la obra escritural entera se habla de las personas capacitadas para los deberes y ritos, las que están establecidas en distintos caminos. Aunque antes ya se había tratado esto en: «... el conocimiento de la Verdad para la persona contemplativa...» (III, 3). Por eso las personas establecidas en la sabiduría también deben considerarse aquí.

Respuesta: No, porque no es lógico que su renuncia haya sido consecuencia del error y el sufrimiento (vv. 7 y 8). La persona realizada no percibe en el Ser los sufrimientos propios del tormento físico, porque se ha demostrado que el deseo y demás son atributos del campo únicamente (XIII, 6). Por tanto ellos no renuncian a la acción por el miedo a los problemas físicos y al dolor. Y tampoco perciben las acciones en el Ser porque se dediquen a cumplir los deberes a partir de su error. De hecho renuncian con la convicción de que «... los órganos de los sentidos actúan sobre los objetos sensoriales...» (III, 28), «... Yo no hago nada» (V, 8). El tipo de renuncia de una persona iluminada por la verdad se mostró en: «... al abandonar por el discernimiento todas las obras...» (V, 13). Por tanto aquellos que están capacitados para los deberes y los actos rituales, aquellos que no han sido iluminados[3], si renuncian es sólo por el error y el miedo a los problemas físicos. Y por eso únicamente se los puede considerar entre las personas cuyo motivo de renuncia es la torpeza de *tamas* y la pasión de *rajas*. Y eso se muestra como elogio a la renuncia y a los resultados de los deberes y los ritos en el hombre de acción que no está iluminado por la verdad.

Además la persona que ha renunciado en el verdadero sentido de la palabra ha sido señalada en: «Quien nada desea ... y ha renunciado a todo compromiso con las obras» (XII, 16), «Esa persona que ... es silenciosa y está contenta con cualquier cosa, la que no tiene hogar, la que tiene su mente equilibrada...» (XII, 19), y también cuando se determinan las características (*gunas*) en el capítulo XIV. Krishna, el Señor, dirá más adelante: «... fin supremo del conocimiento de la verdad» (v. 50). Por tanto, de los renunciantes, establecidos en la sabiduría, no se habla aquí. De lo que se trata es de

3. Se llama iluminado a quien ha descubierto el Ser y no iluminado será el que no ha hecho aún ese descubrimiento.

la renuncia a los resultados de la acción, como corresponde al predominio de la armonía de *sattva*, y a eso se denomina *sannyāsa*, en contraste con la renuncia a las acciones de aquellos en los que predomina la torpeza de *tamas*. No se trata de renuncia (*sannyāsa*) en el sentido primario de la palabra, el de dejar todas las acciones.

Objeción: Según la razón presentada en el texto: «No es posible dejar por completo de actuar cuando se tiene que mantener el cuerpo...» (v. 11), ¿no se podría sostener que la palabra *sannyāsa* se usa en el sentido primario, porque ¿no resulta imposible abandonar todas las obras?

Respuesta: No, puesto que el texto que da esa razón tiene sólo un sentido de elogio. En: «... Al renunciar sobreviene la paz» (XII, 12) es un simple elogio de la renuncia a los frutos de la acción que se ha aconsejado a Arjuna, quien, sin estar iluminado por la verdad, era sin embargo incapaz de emprender las alternativas, como se ha dicho antes. Lo mismo sucede con esta frase (del verso 11 de este capítulo): es un elogio de la renuncia a los resultados de las obras. Nadie puede presentar una excepción a la proposición: «... al abandonar por el discernimiento todas las obras, permanece feliz ... sin actuar ni ser causa de acción alguna» (v. 13).

Por tanto esas posiciones alternativas respecto a la renuncia (*sannyāsa*) y a la renuncia a los efectos (*tyaga*) sólo son para aquellos que están capacitados para los deberes y los actos rituales. Pero la persona iluminada que es consciente de la verdad suprema sólo está interesada en establecerse en la sabiduría, lo que se manifiesta por la renuncia a todas las acciones. Así no está dentro del ámbito de las opiniones alternativas. Y esto lo hemos señalado respecto al texto: «... el que sabe que el Ser es imperecedero...» (II, 21) y también en el comienzo del tercer capítulo.

4. Arjuna, el mejor de los Bhāratas, escucha lo que te voy a decir como conclusión a la renuncia de los resultados de las obras. Porque se ha declarado que ésta puede ser de tres clases, Arjuna, el mejor de los humanos.

Krishna ha utilizado la palabra *tyāga* con la idea de que el primer sentido de ambas palabras (*tyāga* y *sannyāsa*) eran en realidad el mismo.

Es difícil comprender la idea de que el sentido primario de las dos palabras sea de tres clases según las categorías (las *gunas*) en el caso de la persona no iluminada, capacitada para los deberes y ritos, pero no en el de aquella otra persona que ha llegado a la meta suprema. Por eso nadie es capaz de decir la verdad respecto a esto. Escucha, pues, la conclusión de Krishna, el Señor, respecto a la suprema verdad revelada por las escrituras.

¿Cuál será la conclusión? Como respuesta a esto Krishna dice:

5. No se deben abandonar los actos de sacrificio, caridad y austeridad. Deben practicarse porque son en verdad medios de purificación para el sabio[4].

6. Pero incluso esas obras han de hacerse renunciando al apego y a la ambición por los frutos. Ésta es mi conclusión definitiva, hijo de Pritha.

Ya se había prometido: «... escucha lo que te voy a decir como conclusión a la renuncia (*tyāga*)» (v. 4) y se dio también la razón: que «incluso esas obras han de hacerse... Ésta es mi conclusión definitiva». Es una manera de concluir el tema prometido. Esta frase no añade un tema nuevo que tratar, ya que al decir: «incluso ésas» se hace clara alusión a lo tratado. Incluso esos actos que son motivo de atadura o esclavitud para el que está apegado y ambiciona sus resultados las debe realizar el buscador de la liberación. Pero aquella expresión no se refiere a otros actos.

Otros lo explican de esta manera: Teniendo en cuenta que los deberes obligatorios no tienen resultados, es lógico decir: «Renunciando al apego y a la ambición por los frutos». El sentido de la frase «incluso ésas» es que hasta esos deberes y actos rituales que se practican por el deseo de los resultados, distintos por tanto de los deberes obligatorios, deben realizarse. ¿Qué decir entonces de esos deberes de caridad, de austeridad y demás?

Respuesta: Es un error, ya que se ha establecido en el texto: «Sacrificio, caridad y austeridad son en verdad medios para la purificación» que incluso esos deberes obligatorios tienen resultados. Porque el que busca la liberación y quiere abandonar hasta esos deberes por miedo de que ocasionen apegos ¿cómo podría compararse con el que realiza las obras por deseo de sus resultados? Además,

4. Aunque no se pueda decir que esos actos directamente lleven a la sabiduría, podemos comprender que una mente embotada por el error y la conducta que de él deriva no está en condiciones de aspirar a ella. Y los actos aconsejados por todas las escrituras religiosas ayudan a la purificación de las emociones. En este sentido preparan el advenimiento de la sabiduría.

la frase «incluso ésas» no puede aplicarse a las acciones hechas por deseo de sus frutos (*kāmyakarmas*), ya que han sido desvalorizadas en: «... de hecho la acción es inferior» y «... excepto las que se realizan como ofrecimiento a Dios...» (III, 9). Y por la fuerza de los textos: «Los Vedas tienen como tema los tres modos de la naturaleza ... (*gunas*)» (II, 45), «Quienes están versados en los Vedas beben la bebida sagrada ... oran para ir al cielo...» (IX, 20) y «... agotados ya sus méritos, vuelven a este mundo humano...» (IX, 21), se ha establecido definitivamente que las acciones hechas por deseo de resultados son causa de atadura o esclavitud, e incluso que están lejos de su eliminación según el contexto.

7. No se justifica, en verdad, el dejar de cumplir los deberes obligatorios. Ese abandono basado en el error se origina en la torpeza de tamas.
8. Cualquier acto que se deja de realizar sólo por ser desagradable o por miedo al sufrimiento físico supone un abandono basado en la pasión de rajas *y sin duda no recibe el fruto de su renuncia.*

Esa renunciación está basada en *rajas* y, sin duda, no adquiere el fruto de la renuncia, el resultado que se llama liberación, consecuencia del renunciar a todas las obras por haber sido iluminado con la verdad.

¿Y cuál es la renuncia basada en *sattva*?

9. Cuando se cumple el acto obligatorio como un deber, abandonando el apego a la obra y a su fruto, entonces, Arjuna, esa renuncia pertenece a la armonía y pureza de sattva.

Nosotros decimos que la expresión de Krishna, el Señor, demuestra la totalidad de los frutos de los deberes obligatorios. Y si se entendiera que los deberes carecen de fruto (según este texto), sin embargo la persona ignorante seguiría sin duda imaginando que al realizar esos deberes se produce un efecto en ella misma, el purificar la mente o evitar el mal. Ante eso Krishna tiene en cuenta esta clase de imaginación al decir: «Abandonando los resultados». Y por eso se ha dicho, y se ha dicho bien, que se abandone el apego y el fruto.

Objeción: Pero ¿no es el triple abandono de las acciones, llamado renuncia (*sannyāsa*), lo que se está discutiendo? En este sentido

se ha establecido la renuncia basada en *tamas* y *rajas*. ¿Por qué el abandono del apego y del deseo de resultados se considera aquí como el tercer aspecto (de la renuncia)? Es como si alguien dijera: «Tres bramanes han llegado. Dos de ellos están versados en los seis auxiliares de los Vedas[5], el tercero es un *ksatriya*».

Respuesta: No hay aquí error porque se trata de un elogio basado en el factor común de la renuncia. Entre la renuncia a las obras y la renuncia a la ambición por los resultados hay algo común, el hecho de renunciar. Mientras que en este tema, al condenar la «renuncia a las acciones» por estar basada en *rajas* y *tamas*, se alaba «la renuncia al deseo por los resultados de las obras», por estar basada en *sattva*, cuando se dice: «Esa renuncia se considera basada en *sattva*».

La mente de una persona capacitada para los deberes y ritos, que cumple sus deberes obligatorios sin ambición por los resultados al no estar manchada por el apego a los frutos se purifica y sensibiliza. Y llega a serenarse, lo que la capacita para contemplar el Ser. Teniendo en cuenta a la persona cuya mente se ha purificado mediante los deberes obligatorios hasta estar preparada para (contemplar) la verdad del Ser, y el proceso por el que se ha establecido en ello, Krishna dice:

10. Aquel que ha renunciado a partir de la armonía y pureza de sattva *tiene sabiduría y está libre de dudas, no aborrece la acción desagradable ni se apega a la agradable.*

No se apega a las actividades agradables, deberes obligatorios y demás, pensando que son la causa de la liberación porque purifican la mente, el advenimiento de la verdad y la estabilidad en ella. Quiere esto decir que no tiene preferencia ni siquiera por eso, porque no encuentra propósito en ello.

¿Quién es esa persona? El que ha renunciado, el que ha llegado a eso al abandonar el apego y las recompensas de la acción tal como se ha afirmado antes. Y se ha establecido como la persona que no aborrece la acción desagradable ni se apega a la agradable. Cuando alguien tiene la cualidad de *sattva*, cuando está lleno de ella como medio para comprender la verdad y poder discernir entre

5. Los auxiliares de los Vedas son la fonética (*śiksā*), el manual de rituales (*kalpa*), la gramática (*vyākarana*), la etimología (*nirukta*), la métrica y prosodia (*chandas*) y la astronomía (*jyotisa*).

el Ser y el no-Ser y tiene sabiduría y está dotado de inteligencia con la vivencia directa a la que se llama conocimiento del Ser, se dice de él que es sabio y por el hecho de serlo está libre de dudas. Es una persona que ha apartado de sí las dudas creadas por la ignorancia. Está libre de dudas porque tiene la convicción de que el único camino para alcanzar la más elevada meta humana es habitar en la verdadera esencia del Ser.

La persona capacitada que ha llegado a purificar su mente por la práctica del «camino de la acción» (*karma-yoga*), tal como se ha descrito, ha tomado conciencia de la inacción como su propio Ser, el Ser que carece de cambios como el nacimiento y demás, ella, «... al abandonar por el discernimiento todas las obras, permanece feliz ... sin actuar ni ser causa de acción alguna» (V, 13), consigue establecerse firmemente en la sabiduría que se caracteriza por ser inactiva. De esta manera el propósito del llamado «camino de la acción (*karma-yoga*)» se ha establecido en este verso.

Por otra parte, quien no está iluminado por la verdad mientras está capacitado (para cumplir los deberes) se dedica a mantener el cuerpo bajo la creencia errónea de que el cuerpo es el Ser[6], y con la firme convicción: «Yo soy el que actúo» manteniendo la idea de que el Ser actúa. Así no es posible renunciar a las acciones por completo, y por tanto sólo se pueden realizar los deberes prescritos abandonando el deseo por el fruto de las obras realizadas. Pero eso no es renunciar a ellas. Para indicar esto dice Krishna:

11. No es posible dejar por completo de actuar cuando se tiene que mantener el cuerpo. Pero quien renuncia a los frutos de las obras es considerado un renunciante.

No se considera «alguien que mantiene un cuerpo» a la persona con discernimiento, la que está excluida de elegir actuar[7], según confirman textos como: «El que sabe que el Ser es imperecedero...» (II, 21). Una persona no iluminada por la verdad que tiene que mantener su cuerpo no puede abandonar completamente las obras.

6. En realidad nadie formula así el error. Lo que sucede es que la identidad, debida sólo al Ser, se proyecta sobre el cuerpo y se le toma como lo real de sí mismo, cuando el Ser es lo único real.

7. Cuando hay discernimiento real en una persona, cuando su mente transparenta la verdad, cuando está inspirada desde el Ser, la acción brota espontánea. Es difícil desde el pensar imaginar tal cosa, porque parece que el pensador elige y actúa. Al traspasar esa barrera se comprende muy bien que nadie elige, la Vida actúa.

El que aun siendo ignorante tiene capacidad (para cumplir los deberes) y sin embargo renuncia a los frutos de las obras, quien rechaza únicamente la ambición por los resultados de sus actos al cumplir con sus deberes, es considerado una persona de renunciación, aunque continúe practicando esos deberes y actos religiosos. Se dice esto como alabanza de ella. Por tanto la renuncia total a las acciones sólo es posible para quien ya es consciente de la suprema Verdad, el cual no tiene que mantener el cuerpo[8] y no cree que el cuerpo es el Ser.

Y ¿qué sentido tiene el renunciar a todas las acciones? Es lo que se muestra a continuación:

12. Los frutos de las obras son de tres clases, desagradables, agradables y mixtos. Se incrementan tras la muerte en aquellos que no han decidido renunciar, pero nunca en los que han renunciado.

El significado de la palabra «fruto» (*phala*) es el siguiente: el llevarse a cabo, con complementos externos y por ignorancia, un cierto encantamiento producido por la confusión, una fuente de ilusión y engaño. Esto se presenta como algo cerrado al Ser. Es insustancial y está destinado a la desaparición.

Esta clase de frutos de la acción sobreviene a quien no ha tomado la resolución de renunciar, pero nunca a los renunciantes, esos religiosos llamados «los que están por encima del yo» (*paramahansa*), quienes están establecidos en la sabiduría. Porque no es posible que aquellos que permanecen firmes en la iluminación de la verdad no acaben por enterrar la semilla de la transmigración.

Por tanto sólo pueden llegar a ser renunciantes los que han tomado conciencia de la verdad suprema. Sólo ellos podrán renunciar completamente a las obras, porque los actos, complementos y resultados son superposiciones al Ser. Y la renuncia a las obras no es posible en una persona que no esté iluminada. (Porque) percibe el lugar (de la acción), la acción, el que actúa y los complementos

8. Si se ve el cuerpo como lo más real, la preocupación primera e incluso única de la existencia es mantenerlo, cuidarlo y experimentar con él. Si, mediante la profundización en la conciencia, se descubren otras realidades que culminan en la realidad absoluta, se produce un desprendimiento del apego sensorial. No obstante eso no quiere decir, como se piensa, que se abandonan las necesidades físicas. Cada nivel cuida su nivel, siempre dirigidos por la inteligencia de la Vida.

(de la acción) como el Ser. Esto es lo que muestra Krishna, el Señor, en los versos siguientes.

13. Arjuna, el de brazos poderosos, te voy a enseñar los cinco factores necesarios para el cumplimiento de los actos, tal como se ha explicado en la filosofía vedānta *que es el fin de toda acción*[9].

Para mantener la atención en la mente de Arjuna y para mostrar la diferencia entre las categorías, Krishna alaba esos complementos (de la acción) como preparación para conocerlos. La filosofía sānkhya es la parte de las escrituras donde el tema para conocer se concentra completamente en la terminación de las acciones. Y es lo que significa la misma palabra *vedānta*.

En los textos: «Tan útil son los Vedas para el sabio...» (II, 46) e «... Hijo de Pārtha, toda acción culmina en el conocimiento de la verdad» (IV, 33) presenta Krishna la cesación de todas las obras cuando surge el conocimiento del Ser. Por eso se dice: «... de las que se ha hablado en el *vedānta*, donde las acciones culminan», ya que es medio para el conocimiento del Ser.

¿Cuáles son esos (factores)? La respuesta es:

14. El lugar y el que actúa, las diferentes clases de órganos, las múltiples y variadas actividades, y lo divino como el quinto.

El actor, el experimentador que ha asumido las características de las limitaciones añadidas, las diferentes clases de órganos como los oídos, doce en total[10] diferentes según lo que se experimente con ellos.

15. Cualquier acto que el ser humano realice con el cuerpo, la palabra o el pensamiento, tanto si es correcto como incorrecto, tiene estas cinco causas.

9. *Vedānta* es literalmente el fin de los Vedas (conocimientos). La sabiduría de esta filosofía en conjunto puede ser considerada el fin, como meta de esas escrituras, y también el fin, como término de las normas para la acción, de los deberes y ritos de las escrituras. Pero es un fin de culminación, es un trascender lo conocido por comprensión liberadora.

10. Cinco órganos de los sentidos, cinco de acción y dos mentales: pensamiento (*manas*) entendimiento (*budhi*).

Todo acto que el hombre realiza, incluso actividades como cerrar los ojos que se deben al hecho mismo de vivir (que son instintivas), es consecuencia de actos correctos o incorrectos realizados en vidas pasadas. Y debe entenderse que todas las actividades sin excepción tienen esas cinco causas mencionadas.

Objeción: Entonces ¿no son el lugar, etc., las causas de todas las acciones? ¿por qué se dice: «... con el cuerpo, la palabra o el pensamiento»?

Respuesta: No hay en ello error. Todas las acciones consideradas prescritas o prohibidas se basan en esos tres aspectos (físico, verbal o mental). Las características del vivir, como ver y oír, dependen de ellos y se dividen en esos tres grupos. Incluso al recibir los frutos de los actos se experimentan por ellos. Por eso no hay contradicción al afirmar que las causas son cinco.

16. Al ser esto así, aquel que por falta de comprensión considera al Ser absoluto como actor no está viendo la verdad por ofuscación mental.

A partir de estas causas es ofuscación mental pensar: «Yo soy el actor de mis obras» porque esto es imaginar el Ser identificado con esas obras. Y ¿por qué se produce esta ofuscación? Porque el intelecto no ha sido purificado mediante las instrucciones de la filosofía vedānta, los maestros de sabiduría y el razonamiento. Incluso la persona que cree que el cuerpo es distinto del Ser, que ve al Ser absoluto como diferente (del cuerpo), tiene también un intelecto imperfecto. Y al tener una mente así no puede ver la verdad sobre el Ser o sobre las acciones. Un intelecto obtuso es corrupto y condiciona a diferentes nacimientos y muertes. Aunque ve no percibe correctamente. Es como el que tiene la enfermedad de *timira* y ve muchas lunas, o como alguien que cree que la luna se mueve al moverse las nubes, o como quien estando sentado piensa que se mueve cuando otros se mueven.

¿Quién es el ser humano que al tener un recto entendimiento capta la verdad? La respuesta se da a continuación:

17. Aquel que está libre de egoísmo, aquel que no tiene el entendimiento oscurecido, aunque mate a esas criaturas, en verdad no mata a nadie y no queda condicionado por ello.

Aquel que está libre de la noción: «Yo soy el actor», el que ve que aquellas cinco causas (v. 14) que se imaginan en el Ser por ignorancia son en realidad los actores de todas las acciones y no él, percibe correctamente. Aquel que sabe que él es el Absoluto, inmutable testigo de sus funciones, «sin la energía vital, sin la mente, puro, supremo inmutable» (Mu. Up. II, 1, 1), tiene un entendimiento (*budhi*) no contaminado aun siendo una limitación añadida al Ser. Una persona así no piensa «he hecho esta (mala) obra y por ello iré al infierno». Una mente pura percibe con exactitud (la verdad). Y por ello no queda involucrada con los resultados, con los frutos de los actos incorrectos.

Objeción: Aunque se trate de una expresión para ensalzar algo, ¿no resulta contradictorio decir que aun matando no mata?

Respuesta: No es así, porque resulta lógico desde el punto de vista vulgar y también desde el de la verdad. Adoptando la visión empírica que se expresa al decir: «yo soy el que mata», al identificar el cuerpo con el Ser (se dice en el texto): «él no mata ni queda condicionado». Y esas dos cosas sin duda son razonables.

Objeción: ¿No es cierto que el ser actúa junto con el lugar, etc., si tenemos en cuenta la palabra «absoluto» en el texto: «... El Ser absoluto como actor...» (v. 16)?

Respuesta: No hay problema ahí porque el Ser, que por naturaleza es inmutable, no puede unirse al lugar y demás... Sólo una entidad cambiante tiene la posibilidad de unirse con otra o de actuar en conjunción. Pero el Ser no puede unirse a ninguna cosa. Por tanto esa conjunción no es lógica. Y como es natural que el Ser sea absoluto, usar esa palabra es simple reiteración de un hecho establecido. Es sabido que el Ser es inmutable por los *Upanisad,* la tradición y la lógica. Y en el mismo *Bhagavad Gītā* se ha establecido esto más de una vez en textos como: «Aunque se haya dicho que el Ser no es algo manifiesto...» (II, 25), «Al actuar siempre, son las características de la naturaleza (*gunas*) las que llevan a cabo la acción...» (III, 27), «... el supremo Ser no tiene origen ni atributos ... aunque resida en el cuerpo...» (XIII, 31). Y en los *Upanisad* se encuentran textos como: «Parece que piensa, parece que se mueve» (Br. Up. IV, 3, 7).

Desde el punto de vista de la razón, el mejor camino es sostener que la verdadera naturaleza del Ser es indivisible, independiente e inmutable. Y si se aceptara la mutabilidad del Ser, debería encontrarse algún cambio que le fuera propio. Pero las funciones de lugar y demás no pueden atribuirse a una actuación del Ser. En realidad una acción hecha por alguien no puede imputarse a algún otro que no la haya realizado. ¿Cómo es que se le imputa por ignorancia?

Como la plata no es el nácar, o como una superficie de cieno que por error se atribuye al firmamento no es el firmamento, así los cambios de lugar y demás son de ellos mismos y no del Ser. Por eso se ha dicho con propiedad que la persona iluminada por la verdad «no mata ni queda condicionada», porque no considera que las acciones las realiza ella misma. Después de haber afirmado: «... el Ser Uno ni mata ni muere...» (II, 19), se establece la inmutabilidad del Ser en: «Nunca ha nacido y nunca muere...» (II, 20) que da la razón para ello. Y al comienzo se dice directamente: «... El que sabe que el Ser es imperecedero...» (II, 21), no necesita realizar actos rituales ni deberes. Y tras haber tratado esto en varios lugares, Krishna, el Señor, concluye afirmando el propósito de todas las escrituras: que la persona iluminada por la verdad «no mata ni queda condicionada».

Si esto es así, concluiremos que las tres clases de resultados de las obras, las indeseables, las deseables (y las mixtas) no afectan a los renunciantes, lo cual es lógico, porque si ya han abandonado las acciones debidas a la ignorancia no tiene sentido que estén atados a ellas. Y, por el contrario, es inevitable que afecten a los demás. Y éste es el propósito de estas escrituras del *Bhagavad Gītā*. Y así se ha de entender la esencia de las enseñanzas de todos los Vedas. Es lo que nos han explicado tras deliberación los estudiosos de agudo entendimiento, de acuerdo con las escrituras y con la razón.

A continuación se presenta lo que impulsa las acciones.

18. El conocimiento, el objeto de conocimiento y el conocedor constituyen el triple impulso de la acción. Y el instrumento, el acto y el actor son sus tres componentes.

Al combinarse estos tres (impulsos) comienza la acción, tanto por aceptación como por rechazo. Lo que tiene cinco raíces, lugar, etc., y se agrupa de tres maneras según sus diferencias, lenguaje, mente y cuerpo, llega a estar integrado en estos dos órganos: externos e internos, el objeto o acto y el sujeto o actor que emplea esos instrumentos. Y todo ello pertenece a las limitaciones añadidas. Todas las acciones están comprendidas aquí, en estos tres componentes.

Ahora bien, como la acción, el instrumento y el resultado están constituidos a su vez por las cualidades (*gunas*), es necesario hacer una división en ellas teniendo en cuenta estas cualidades, según la armonía de *sattva*, la pasión de *rajas* y la torpeza de *tamas*. Y es lo que se hace a continuación.

19. Según las cualidades (gunas) *en el sistema* sānkhya *el conocimiento, la acción y el actor son de tres clases distintas. Escucha cuál es su naturaleza.*

Se nombra la filosofía de Kapila, las enseñanzas sobre los *gunas* en el sistema sānkhya, únicamente para dar énfasis y para señalar que ellos no tienen otra clasificación sino la basada en las cualidades (*gunas*)...

Incluso la enseñanza de esta filosofía sobre las cualidades es válida en la medida en que se refiere al experimentador de las cualidades, pero es contradictoria al referirla a la no-dualidad de la Realidad suprema, lo Absoluto, Brahman. Los seguidores de Kapila son conocedores autorizados de las funciones de las *gunas* y sus derivados. Por eso estas escrituras (del *Bhagavad Gītā*) se refieren a ellos para ensalzar el tema del que se está hablando. No hay contradicción por tanto. Escucha cuál es su naturaleza según las escrituras y la razón. Escucha sobre el conocimiento (la acción y el actor) y su diversificación creada por las diferencias de las cualidades. Concentra tu mente en el tema que te voy a enseñar.

20. El conocimiento por el que se ve una sola esencia, indivisible e imperecedera en todas las cosas diversificadas es un conocimiento de origen armónico, sáttvico.

La eterna, inmutable esencia, la Realidad única que es el Ser en todos los seres, desde lo Inmanifestado hasta las cosas inmóviles, esa esencia no está dividida en cada cuerpo, en cada cosa separada y diferente. Y esto quiere decir que la Realidad, el Ser, permanece como el espacio indivisible (aunque se encuentre) en diferentes cuerpos.

Las filosofías dualistas, al estar basadas en la pasión de *rajas* y la torpeza de *tamas*, son incompletas y por tanto no son por sí mismas adecuadas para erradicar la existencia mundana.

21. Reconoce que aquel conocimiento que tiene su origen en la pasión de rajas *sólo ve la diversidad de los seres como entidades separadas.*

Como el conocimiento no puede ser el que actúa, el significado implícito aquí es: ese conocimiento por el que se ven diferentes entidades de varias clases, con diversas características y distintas de

sí mismas, separadas en cada cuerpo, se produce por la pasión de *rajas*.

22. Por el conocimiento que tiene su origen en la torpeza de tamas, *se ve la forma como si fuera el todo. Es un conocimiento irracional y trivial que no se basa en la verdad.*

Se ve la forma de un cuerpo, su imagen externa, y se piensa que ya se ha visto todo. El Ser o Dios es sólo eso, no hay nada más allá. Los jainas sostienen que el ser tiene el tamaño y la forma del cuerpo. Y otros afirman que Dios es simplemente piedra o madera. Se quedan limitados a la forma. Esta manera de ver es irracional, ilógica, no verdadera... Y al ser irracional es trivial porque se ocupa de lo superficial y produce resultados muy limitados. Esta clase de conocimiento se basa en la falta de discernimiento que tienen los seres en los que predomina la torpeza de *tamas*.

Ahora se presentará la división de la acción en tres partes:

23. La acción armoniosa de sattva *es aquella que recomienda como deber las escrituras, la que se realiza sin apego, sin atracción o rechazo, la que lleva a cabo quien no tiene ambición por la recompensa.*
24. Mientras que la acción pasional o rajásica se efectúa por deseo de los resultados por ostentación y con grandes esfuerzos.

No es la acción ostentosa, egoica, opuesta al conocimiento de la verdad sino a la carencia de egoísmo propia de la persona que está en el camino védico[11]. Aquel que ha descubierto el Ser no es egoísta en sentido estricto, por lo que ya no se plantea el desear los resultados o el actuar con gran esfuerzo. Incluso las obras originadas en la armonía de *sattva*, cuando son realizadas por alguien que no ha descubierto el Ser, tienen egoísmo. ¿Qué decir de las que se originan en la pasión de *rajas* o en la torpeza de *tamas*? En el lenguaje común, una persona versada en el camino védico, aunque no haya descubierto aún el Ser, se dice está libre de egoísmo. Por ejemplo:

11. Quiere decir aquí Śankara que no es sólo falta de conocimiento sino de actitud moral. Sin embargo la eliminación de la acción centrada en el «yo» sólo puede producirse por el auto-conocimiento o la verdad sobre uno mismo.

«Ese *brahman* está libre de egoísmo». Por eso se habla de actividad egoísta en contraste con esa persona únicamente[12].

25. *La acción que se origina en la torpeza de* tamas *se realiza desde lo ilusorio sin tomar en cuenta sus consecuencias, la capacidad, la pérdida o daño que puede ocasionar.*

La capacidad o poder se expresa así: «Seré capaz de llevar a cabo esa obra». Y no se considera la consecuencia de esa capacidad.

26. *El que actúa libre de apego, sin egoísmo, con fortaleza y entusiasmo, inmutable ante el éxito o la adversidad, tiene la armonía de* sattva.

Aquel que no se perturba por el éxito o el fracaso, por el gusto y el disgusto del acto realizado, aquel que se conduce únicamente por la autoridad de las escrituras y no por el apego a los resultados de las obras, el que actúa así se dice tiene la armonía de *sattva.*

27. *Quien actúa con apego, deseoso de los resultados de las obras, con codicia, crueldad e impureza, el que tan pronto está sujeto a la alegría como a la tristeza, tiene la pasión de* rajas.

... Está afectado por la alegría y la tristeza. Por la alegría al adquirir los objetos deseados, por la tristeza al tener los indeseados o perder los que se apreciaba. Y el júbilo y la decepción le pueden sobrevenir a esta persona cuando sus obras son ayudadas u obstaculizadas.

28. *El que al actuar es negligente, vulgar, arrogante, falso, malévolo, perezoso, deprimido y moroso, se considera tiene la torpeza de tamas.*
29. *Dhanañjaya*[13], *escucha cuáles son los tres tipos de entendimiento y de fortaleza según las cualidades* (gunas) *tal como te las voy a exponer detallada y ampliamente.*

12. Se aclara aquí que el termino «egoísta» está utilizado en el sentido habitual del lenguaje común y no en el estricto de «persona que ya no tiene un centro egoico». En este último caso se trataría de lo opuesto a la verdad, ya que la verdad que se descubre en el auto-conocimiento es que no existe el «yo».

13. Es uno de los nombres que se dan a Arjuna. Para su significado ver nota 5 del capítulo IX.

Arjuna es llamado Dhanañjaya porque en sus expediciones para conquistar todos los territorios ganó grandes riquezas.

30. *Pārtha*[14], *el entendimiento que tiene sus origen en la armonía de* sattva, *sabe lo que es la acción y la renuncia a ella, lo que se debe y lo que no se debe hacer, conoce las causas del miedo y de la valentía, de la atadura y la libertad.*

El camino de la renuncia es la causa de la liberación. La acción y la renuncia se mencionan en la misma frase junto con la atadura y la libertad, por lo que se refiere al camino de los deberes religiosos y al de la renuncia. En cuanto a lo que se debe hacer o no se debe hacer se refiere a la acción y la inacción. ¿Respecto a qué? Respecto a la acción que conduce a resultados visibles e invisibles, realizada según el lugar, el tiempo, etc. Las causas del miedo y la valentía se refieren a los objetos visibles e invisibles, a la atadura junto con sus causas y a la libertad con sus causas también.

En este contexto se conoce una función del entendimiento. El intelecto tiene la función de entender. Y la fortaleza es también una función del intelecto (*buddhi*).

31. *Pārtha, el entendimiento que se origina en la pasión de* rajas *no puede distinguir entre el bien y el mal ni entre lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer.*
32. *Pārtha, el entendimiento originado en la torpeza de* tamas, *se encuentra tapado por la ignorancia. Por eso confunde lo bueno y lo malo e interpreta todas las cosas al revés de como son.*
33. *Pārtha, la firmeza que permanece por la concentración y que estabiliza las funciones de la mente, las energías vitales y los sentidos, se origina en la armonía de* sattva.

... Las funciones mentales, vitales y sensoriales se estabilizan al avanzar por el camino señalado por las escrituras mediante la firmeza que está vinculada al *samādhi*, la absorción en lo Absoluto, en Brahman. Y cuando se estabilizan con firmeza no se inclinan ya

14. Otro nombre de Arjuna compartido con los tres primeros príncipes pandavas.

hacia los objetos que las escrituras prohíben. Esto se consigue con la concentración a través del yoga.

34. La firmeza que viene de la pasión de rajas, *Pārtha, mantiene la mente en lo recto, lo placentero, la riqueza y el deseo de conseguir los frutos de la acción y las ocasiones para que surjan.*
35. La firmeza cuyo origen es la torpeza de tamas, *Pārtha, es aquella por la que la persona necia no elimina el sueño, el temor, la tristeza, el desaliento y el placer sensual.*

En la persona necia... la sensualidad, el disfrute de los objetos sensoriales y demás se mantiene, incluso en los objetos que se deben abandonar, si los considera importantes para ella, como sucede con el ebrio.

Se ha presentado la triple división de las acciones y también de los que actúan según las diferencias de las cualidades (*gunas*). A continuación se presenta la división también triple de los resultados y de la felicidad.

36. Ahora escucha de mis labios, vástago de la dinastía Bhārata, cuáles son las tres clases de alegría. Esa alegría en la que nos regocijamos por la costumbre, la que consigue alejar nuestros sufrimientos.
37. La alegría que al principio parece amarga como la hiel y al final es dulce como el néctar es la que surge de la pureza y armonía sáttvica.

Al principio, en los primeros pasos que se dan en el camino de la sabiduría, del desapego, la contemplación y la absorción, (esa alegría) puede producir esfuerzo. Pero, cuando brota de la madurez de esa sabiduría y desapego, nace de la pureza, de la trasparencia de la verdadera inteligencia, del conocimiento del Ser. Y se dice que viene de la cualidad de *sattva*[15].

38. La alegría que produce la pasión de rajas, *la que surge al contacto de los sentidos con los objetos, es dulce como el néctar al principio pero amarga como el veneno al final.*

15. Esta cualidad es propia de *budhi*, la inteligencia originada en el Ser.

... Al final de la satisfacción de los objetos sensoriales, es como veneno (esta alegría), porque ocasiona pérdida de la energía, del vigor, de la belleza, del entendimiento, la memoria, la riqueza y la capacidad para el trabajo.

39. La alegría que se considera efecto de la torpeza de tamas *decepciona desde el principio al final y surge a partir del sueño, la pereza y la negligencia.*

El siguiente verso, como dice Śankara, es la conclusión de este tema.

40. No hay nadie ni en la tierra ni en el cielo entre los dioses que esté libre de las tres cualidades (gunas) *nacidas de la naturaleza.*

Se ha dicho que el estado de transmigración junto con sus raíces que se caracteriza por la acción, el que actúa y los efectos del actuar se basa en las cualidades o *gunas* que al ser proyectadas por la ignorancia son malas. Y también se ha dicho lo mismo con la imagen del árbol, en el verso: «... que tiene hacia arriba sus raíces» (XV, 1). Después se afirmó que «... Cuando se ha cortado este árbol profundamente enraizado, con la poderosa espada del desapego» (XV, 3) «Se debe buscar aquel estado...» (XV, 4). Y teniendo en cuenta que todas las cosas están constituidas por las tres cualidades (*gunas*), nos encontramos con la imposibilidad de eliminar la causa de la existencia mundana[16].

Por eso se ha de presentar (en los próximos versos) la manera de eliminar (esa causa). Además con ello se sintetizará el propósito de los Vedas. Y también se demostrará que el tema esencial de todos los Vedas y la tradición (*Smritis*) debe ser puesto en práctica por aquellos que buscan la meta de la vida humana.

41. Los deberes de los brahmanes, *los* ksatriyas *y los* vaiśyas, *e incluso los de los* sūdras, *se han distribuido a partir de las cualidades* (gunas) *nacidas de la naturaleza, Destructor de los enemigos.*

16. Se refiere Śankara con estos términos al vivir en el estado de conciencia vigílica, distorsionado por el conocimiento dual, fenoménico, relativo o ilusorio, según como lo denominemos. Y plantea la contradicción aparente: ¿cómo podríamos ir más allá de la existencia relativa desde esta misma relatividad?

Los *sūdras* se consideran aparte porque al tener un sólo nacimiento no tienen oportunidad de acceder a los Vedas. La naturaleza es la materia (*prakriti*) de Dios, su ilusión (*māyā*), que consta de tres *gunas*. Nacer de la naturaleza es nacer de esas *gunas*. Y los deberes como el control de los sentidos y la mente, de los *brahmanes* se distribuyen según esas cualidades o *gunas*. Se puede entender también que la naturaleza de los *brahmanes* nace de la cualidad armónica de *sattva*, la de los *ksatriyas,* de la pasión de *rajas*, teniendo la armonía sáttvica como subordinada, la de los *vaiśyas,* la pasión de *rajas* con *tamas* subordinada, y la de los *sūdras,* la torpeza de *tamas* con *rajas* como cualidad subordinada. Porque las naturalezas de las cuatro (castas) son: la serenidad, el don de mando, la laboriosidad y la estupidez, respectivamente.

También la naturaleza (*svabhāva*) se refiere a las tendencias individuales de las personas, aprendidas en vidas pasadas, esas tendencias que se manifiestan en la presente para recoger sus efectos. Las manifestaciones de las *gunas* han de tener una causa, por lo que se les da una causa específica, se dice que la naturaleza es su causa. Así los deberes como el control de los sentidos y la mente se clasifican teniendo en cuenta los efectos de las tres *gunas* que nacen de la naturaleza (*prakriti*).

Objeción: ¿No están los deberes, como el señalado, clasificados y prescritos por las escrituras? ¿Por qué se dice entonces que han de ser clasificados o distribuidos según las *gunas*?

Respuesta: Esta objeción no es válida. Porque los deberes, como el nombrado, han sido clasificados por las escrituras teniendo en cuenta las cualidades específicas y no ajenos a ellas. Por tanto, aun cuando los deberes son divididos por las escrituras, se dice que están distribuidos a partir de las *gunas*.

Se hablará a continuación de cuáles son esos deberes.

42. Los deberes naturales de los brahmanes *son el control de los sentidos y la mente, la austeridad, la pureza, la paciencia, la rectitud, el conocimiento de las escrituras e incluso la sabiduría y la fe*[17].

17. *Jñana* es el conocimiento de la verdad, en este caso referido al de las escrituras, mientras *vijñana* es conciencia, y la conciencia despierta o sabiduría es algo que, como la fe, o evidencia de la verdad, no puede darse como «un deber» sino que es «una gracia». Por eso se dice en el verso «incluso», presentándola como un *desideratum.*

43. Los deberes naturales de los ksatriyas *son el heroísmo, el arrojo, la fortaleza, la disponibilidad, e incluso el ánimo en las batallas, la generosidad y el don de mando.*
44. Los deberes naturales de los vaiśyas *son la agricultura, la ganadería y el comercio. Y el deber natural de los* sūtras *es el servicio.*

Cuando se busca la rectitud, el resultado natural de los deberes prescritos para las diversas castas es el alcanzar el cielo. Esto se evidencia al leer textos como: «Las personas que pertenecen a las castas y a los estados de vida que son sinceros respecto a sus deberes propios, experimentan tras la muerte el fruto de sus obras. Y después, como consecuencia de los méritos adquiridos, nacen en una región espléndida, en una casta y familia piadosas, longevas, estudiosas, de buena conducta, sanas, felices e inteligentes» (Āp. Dh. Sū. II, 2, 2, 3). Y en los textos de los Purānas se menciona en particular a las personas que pertenecen a las diferentes castas o estados de vida, indicando los específicos resultados que tienen en diferentes mundos.

Pero hay que considerar que ese resultado deriva de una causa diferente.

45. El ser humano que se dedica a cumplir su propio deber con entusiasmo alcanza la perfección. Escucha cómo se llega a esa plenitud al cumplir con el deber encomendado.

La perfección, el éxito es la capacidad para establecerse en la verdad. Y eso es consecuencia de la eliminación de las impurezas del cuerpo y la mente como resultado de cumplir con el propio deber.

46. Se logra la perfección cuando a través del deber propio se adora a Aquel de quien proceden todas las actividades de los seres, Aquel que está en todas las cosas.
47. Es preferible cumplir el propio deber, aunque se haga de manera imperfecta, que el ajeno perfecto[18]*. Al cumplir el deber propio nadie cae en culpa.*

18. Esta misma recomendación se encuentra en las leyes de Manu (X, 97).

Lo mismo que el veneno no daña a un gusano que haya nacido en él, así no incurre en culpa quien realiza un deber dictado por su propia naturaleza.

Además, se dice también que quien no ha descubierto el Ser no puede dejar ni un momento de actuar (III, 5).

48. Hijo de Kuntī, nadie debe abandonar el deber bajo el que ha nacido, aún cuando sea defectuoso. Porque toda obra está sujeta a algún mal, como el fuego está acompañado por el humo.

La causa de que toda obra este subordinada a algún mal es que está constituida por las tres *gunas*. No se está libre del mal, al abandonar el deber en el que se nació, el propio deber, aun en el caso de que se pudiera cumplir algún otro. También los otros deberes están llenos de peligros. El sentido de esto es: Como la persona que aún no ha sido iluminada por la verdad no puede dejar por completo las obras, no debe renunciar a ellas.

Oponente: ¿Quiere esto decir que no se debe abandonar la acción porque no se puede dejar por completo o es porque el mal sobreviene a quien deja de cumplir los deberes en los que ha nacido?

Alguien pregunta: ¿Qué es lo que sucede a partir de esto?

Oponente: Si lo que sucede es que al deber en el que se ha nacido no se puede renunciar por la imposibilidad de una renuncia completa, entonces llegamos a la conclusión de que la total renuncia al deber es meritoria.

El que preguntó dice: Es cierto. Pero ¿no podría ser imposible el renunciar por completo? ¿Es una persona siempre cambiante como las cualidades (*gunas*) de los filósofos sānkhyas? ¿O la acción misma es el agente como en el caso de «las momentáneas cinco formas»[19] de la conciencia mundana propuestas por los budistas?

En cualquier caso no puede haber una renuncia completa a la acción. Y también hay un tercer punto de vista (sostenido por los vaiseśikas): Cuando una cosa actúa, es activa, y cuando no actúa, inactiva. Siendo así es posible abandonar por completo las acciones. Pero lo específico de esta opinión es que una cosa no es siempre cambiante, ni la acción misma es el agente[20]. ¿Qué es entonces? Una inexistente acción originada en una cosa existente y una existente acción destruida. La cosa en sí misma continua existiendo con su poder para actuar y ese «sí misma» es el agente[21]. Esto es lo que dicen los seguidores de Kanāda. ¿Qué es erróneo en esta opinión?

Vedantín: El error nos engaña aquí. Esta opinión no concuerda con la de Krishna, el Señor.

Objeción: ¿Cómo se sabe?

Vedantín: Porque él dijo: «De lo irreal no surge el Ser...» (II, 16). La opinión de los seguidores de Kanāda es en realidad que lo no-existente llega a existir y lo existente llega a la inexistencia.

Objeción: ¿Qué error habría si esto fuera así? Aunque no fuera la opinión de Krishna podría ser razonable.

Vedantín: La respuesta es: Sin duda es erróneo, ya que contradice toda evidencia válida. Si las cosas como un efecto de dos átomos fueran absolutamente inexistentes antes del origen y tras el continuo surgir en un instante y luego otra vez fueran inexistentes, entonces lo existente que realmente era inexistente llegaría a ser, una no-entidad llegaría a ser una entidad, y lo contrario. Si esto fuera así la no-entidad que nace es comparable a «los cuernos de una liebre» antes de nacer. Y llegaría a ser con ayuda de lo que se llama causa material (inherente), causa no-material (no-inherente) y causa eficiente. Pero no se puede decir que lo inexistente se origina de esta manera o que depende de alguna causa, ya que no es propio de cosas inexistentes como los cuernos de una liebre. Si una cosa, un cuenco por ejemplo, que ha sido producida, tiene la naturaleza de las cosas existentes, puede aceptarse que se origina a partir de alguna causa que la manifiesta. Además, si lo inexistente llegara a ser existente, entonces nadie tendría fe mientras tratara con alguno de los medios válidos de conocimiento o con objetos de ese conocimiento, porque faltaría la convicción de que lo existente existe y lo no existente no existe[22].

Cuando hablan del origen, ellos (los vaiseśikas) sostienen que una cosa, un efecto llega a tener relación con su propia causa material (los dos átomos) y con la existencia, pero después se conecta

19. Esas formas momentáneas son: la forma (*rupa*), el sentimiento (*vedana*), la conciencia instantánea (*vijñana*), la noción (*sanjña*) y la impresión mental (*samskāra*).

La refutación de Śankara al budismo se encuentra en los *Brahma- Sūtras* (II, 2, 18), temas 4 y 5.

20. Como en las dos teorías anteriores, la sānkhya y la budista.

21. Actuar es tener poder para actuar, no ser sujeto de la acción. La cosa misma es el sujeto, según Kanāda, autor de los aforismos vaiseśikas (atomistas).

22. Al derrumbarse un principio fundamental de la lógica, todos los conocimientos que derivan de él perderían su validez.

con esas causas, con esos átomos y también con la existencia, por la inherente relación llamada *samavāya*. Una vez conectada así, ya es una cosa existente por relación a sus causas[23]. Habría que establecer en esta posición cómo lo inexistente puede tener como causa algo existente o relacionarse con algo. Porque nadie puede afirmar con validez lógica que el hijo de una mujer estéril pueda tener existencia o relación o causa alguna.

El filósofo vaiseśika dice: Pero ¿y si eso no fuera lo que afirman los vaiseśikas? En realidad lo que dicen es que sólo las entidades existentes como el efecto (*dvyanuka*) tienen una relación (*samavāya*) con sus propias causas.

Y el filósofo vedantín responde: No, porque ellos no admiten que algo tenga existencia antes de que suceda la relación. Sin duda los vaiseśikas no sostienen que un cuenco exista antes de que funcionen el alfarero y la rueda. Ni tampoco admiten que la arcilla haga por sí misma el cuenco. Por tanto no pueden admitir que en último caso lo inexistente tenga alguna relación.

Pero no es contradictorio, dice el vaiseśika, ni siquiera en el caso de algo inexistente el tener una relación inherente.

Vedantín: No, porque es el caso del hijo de la mujer estéril. Si el antecedente inexistente del cuenco entra en relación con su propia causa material y sin embargo la inexistencia del hijo de la mujer estéril no, siendo igualmente inexistentes ha de explicarse por qué se hace esta distinción. Nadie puede mostrar las diferencias entre las cosas no existentes: antecedente inexistente, mutua inexistencia, inexistencia absoluta, etc. Toda distinción es incongruente, porque en lo inexistente no se hacen distinciones.

Pero no se ha dicho, dice el vaiseśika, que el antecedente inexistente llegue a existir.

Vedantín: En ese caso, lo existente mismo llega a ser existente. También eso ha de hacerse evidente. La teoría de la transformación de la filosofía sāṅkhya no difiere de ésta, ya que ellos creen en el origen de un atributo nuevo y en su destrucción[24]. Y si aceptamos la manifestación y la desaparición de algo, también habrá contradicción con los medios válidos de conocimiento lo mismo que antes al explicar la existencia y la inexistencia de la manifestación y de la

23. Según esta teoría atomista los dos átomos son causa material del universo. Para ver esta teoría en detalle y su refutación por Śankara, ver Br. B. II, 2, 11, temas 2 y 3.

24. Encontraremos la teoría sāṅkhya y su refutación por Śankara en Br. S. II, 2, 1, tema 1.

desaparición. Por tanto se refuta también la idea de que el originarse de un efecto es un estado particular de sus causas. En último extremo sólo la realidad llamada «existencia» se imagina de distintas maneras por la ignorancia, como origen, destrucción, etc., como un actor (en un escenario).

La opinión de Krishna se encuentra en el verso: «De lo irreal no surge el Ser...» (II, 16). Porque la idea de existencia es constante mientras las otras no lo son.

Objeción: Si el Ser es inmutable, ¿cómo es que resulta ilógica la renuncia a todas las acciones?

Vedantín: Si el conjunto (de cuerpo, sentidos y mente) es imaginado por ignorancia, la acción que es su atributo será sin duda superpuesta en el Ser por ignorancia. Desde este punto de vista se ha dicho que una persona no iluminada por la verdad es incapaz de renunciar a la acción ni por un momento (III, 5). Mientras la persona iluminada por la verdad puede renunciar totalmente a la acción, pues la ignorancia ha sido eliminada por la verdad. Nada debe quedar superpuesto por ignorancia. Cuando la enfermedad de *timira* se cura, ya no quedan rastros de las dos lunas que se veían por la visión defectuosa. Por eso se justifican las afirmaciones: «... al abandonar por el discernimiento todas las obras...» (V, 13), «... se dedica a cumplir su propio deber con entusiasmo...» (v. 45) y «Se logra la perfección cuando a través del deber propio se adora a Aquel...» (v. 46).

Se establece a continuación la perfección que surge del camino de la acción (*karma-yoga*) que se caracteriza por la aptitud para estabilizarse en el conocimiento de la verdad. Y el fruto de esa aptitud culmina en ese estado en el que se está libre de todo deber. Así dice el siguiente verso:

49. Aquel que tiene un entendimiento desapegado de todas las cosas, quien ha vencido su mente y no tiene ya deseos, alcanza por la renuncia el estado más elevado de perfección, libre de todo actuar.

Se dice que está libre de actuar, libre de los deberes, aquel que los ha dejado como consecuencia de haber descubierto que el Absoluto inmutable, Brahman, es su Ser. Este estado es el de la perfección. O también puede entenderse que alcanza el estado de estabilidad en su propia naturaleza como Ser inmutable. Y esto es diferente del éxito que surge en el camino de la acción (*karma-yoga*). Se trata,

pues, de la liberación inmediata. Por eso se ha dicho: «Al abandonar por el discernimiento todas las obras ... sin actuar ni ser causa de acción alguna» (v. 13).

Se han establecido los pasos mediante los que aquel que ha tenido éxito por tener las características descritas y cumplir sus deberes como ofrecimiento a Dios, aquel en quien ya ha surgido el discernimiento[25], llega a la perfección. Y esta perfección es una identificación con la verdad del Ser que se manifiesta como libertad ante las acciones o deberes.

Teniendo esto en cuenta dice Krishna:

50. Hijo de Kuntī, te explicaré con breves palabras el proceso por el que la persona en el estado de perfección llega al Absoluto, a Brahman, fin supremo del conocimiento de la verdad.

¿Cómo es el conocimiento de lo Absoluto? Es lo mismo que la toma de conciencia del Ser. Su esencia ha sido descrita por Krishna y por los textos upanisádicos. Y además se ha deducido racionalmente.

Objeción: ¿No es cierto que ese conocimiento toma la forma de su objeto? Pero al mismo tiempo en ninguna parte se dice que sea un objeto ni que tenga forma.

Alguien responde: ¿No se dice en esos textos que es «radiante como el sol» (Sv. Up. III, 8), «en esencia luminoso» (Ch. Up. III, 14, 2) y «auto-luminoso» (Br. Up. IV, 3, 9)? Luego el Ser tiene forma.

Objeción: No. Porque esas frases se presentan para refutar la idea de que el Ser tenga por esencia la oscuridad. Cuando se niega que el Ser sea una sustancia o una cualidad o que posea forma, puede surgir la duda de que su esencia sea la oscuridad. Y esas frases la contrarrestan. Se deduce la negación específica de forma al decir: «Sin forma», (Ka. Up. I, 3, 15) y también de textos como: «No existe su forma entre lo visible. Nadie le ve con los ojos» (Ka. Up. II, 3, 9), (Sv. Up. IV, 20), «sin sonido, sin tacto» (Ka. Up. I, 3, 15). El Ser no es objeto de percepción. Por tanto queda sin probar que pueda darse un conocimiento que capte la forma del Ser. ¿Cómo puede ser, entonces, el conocimiento del Ser? Todo conocimiento

25. El discernimiento surge en la persona con sabiduría, en la que ha comprendido la verdad sobre el existir y el ser.

de objetos asume sus respectivas formas y el Ser no la tiene. Si tanto el conocimiento como el Ser carecen de forma, ¿cómo puede darse la consumación de la contemplación de Aquel?

Vedantín: Se ha establecido ya que el Ser es sin mancha, puro y sutil y también que la mente (*budhi*) puede ser pura como el Ser. Así es lógico que esa mente tome una forma semejante a la conciencia del Ser. La mente se impresiona con la faz del Ser, los sentidos se impresionan con la faz de la mente, y el cuerpo se impresiona con la faz de los sentidos. De ahí la idea popular de que el cuerpo mismo sea el Ser. Los materialistas (*lokāyatikas*), que sostienen que el cuerpo es idéntico a la conciencia, dicen que una persona es un cuerpo dotado de conciencia. Otros dicen que los sentidos son idénticos a la conciencia. Y otros aseguran que el pensamiento (*manas*) es la conciencia, o que la mente racional (*budhi*) lo es. Hay algunos que aceptan como el Ser lo Inmanifestado, lo que se llama Indiferenciado, que es más interno que la mente y está bajo el dominio de la ignorancia primordial[26]. En resumen, desde la mente al cuerpo, la causa de la distorsión de la esencia del Ser es la faz de la conciencia que es el Ser mismo[27]. Por eso el conocimiento sobre el Ser no es algo que se pueda prescribir.

Se ha de realizar la eliminación de la superposición de nombre, forma, etc., que no es el Ser pero no el conocimiento del cual es Conciencia. Se experimenta al Ser como si tuviera la forma de los diferentes objetos que se le superponen por ignorancia. Por esto los budistas tienen por evidente la doctrina de «la conciencia momentánea» y concluyen que no hay ninguna sustancia más que esa momentánea conciencia. Consideran que no se necesita prueba para demostrarlo porque, según ellos, se conoce por sí misma.

Lo que se debe realizar es la eliminación de la superposición en lo Absoluto por ignorancia. Sólo eso. Pero no se necesita ningún esfuerzo para conocer al Absoluto, a la Conciencia, a Brahman, porque es evidente por sí.

Al distraerse la mente con las apariencias particulares de nombres y formas que se imaginan por ignorancia, el Absoluto, aun

26. La conciencia indeterminada aún por los objetos no es lo Absoluto. El *aksara* es lo opuesto a lo manifestado (*ksara*), al mundo fenoménico. Pero está incluido en la gran ilusión cósmica. Es el estado que se experimenta inconscientemente en el sueño profundo. No es un estado iluminado.

27. A partir de la mente se produce la visión dual, la separación ilusoria de sujeto y objeto que distorsiona la unidad del Ser, su esencia. Pero en la mente transparente, pura, esta misma causa de ilusión no es sino una visión, un reflejo de la misma conciencia en la que consiste el Ser.

siendo evidente por sí, fácil de concienciar, más cercano que todo lo demás, e idéntico a sí mismo, parece oculto, difícil de concienciar, lejano y diferente. Pero para los que tienen la mente libre de las apariencias, los que tienen la gracia de un maestro y la serenidad mental, no existe nada más pleno de felicidad, ni más manifiesto, conocido, fácil de concienciar, y cercano a uno mismo que el Ser. Por eso ha sido declarado: «... toma de conciencia directa, inmediata, etc.» (IX, 2).

Algunos que se hacen pasar por sabios afirman que la mente (*budhi*) no puede comprender esa realidad llamada el Ser porque no tiene forma. Y por tanto la estabilidad en el conocimiento de su verdad es imposible. Así es en verdad para quienes no están en contacto con una línea tradicional de maestros, los que no han escuchado los *Upanisad* o los que están demasiado involucrados con las cosas externas, para poder dedicarse con interés a los medios adecuados para encontrar el verdadero conocimiento. Sin embargo aquellos que hacen lo contrario no pueden tener en absoluto la idea de que los objetos empíricos son la realidad, por estar dentro del ámbito de la dualidad que incluye el conocedor y lo conocido. Los que se encuentran en esta última situación no ven ninguna cosa sino la Conciencia que es el Ser.

Ya hemos dicho que esto no puede ser de otra manera. También Krishna dice: «(Aquello que es noche para todas las criaturas, es día para el dueño de sí y), lo que es día para aquéllas, es noche para el que ve, para el sabio».

Por tanto el dejar de ver diferencias bajo la forma de cosas externas se debe a una única causa, el habitar en la realidad del Ser. Porque lo que se llama el Ser nunca es objeto, nunca es algo conocido, que se pueda tener, rechazar o aceptar por alguien en alguna ocasión. Si el Ser no fuera evidente por sí mismo, todas las actividades carecerían de sentido[28]. Porque no puede pensarse que se actúe para los objetos inconscientes como el cuerpo. Y tampoco es posible que el placer sea la causa del placer y el sufrimiento la del sufrimiento. Además todas las metas empíricas son vías que culminan en la toma de conciencia del Ser[29]. E incluso para conocer el propio cuerpo no es necesario ningún medio externo, ya que el ser cons-

28. La búsqueda y el encuentro con el Ser es lo que da sentido al «movimiento de aprender» en que consiste el vivir, movimiento que en todas las situaciones es una ampliación de conciencia.

29. Ver esto mismo en los específicos actos religiosos en los *Brahma-Sūtras*, de Śankara (III, 4, 26).

ciente del Ser es el modo más profundo (de conocer el cuerpo). Por todo ello se afirma que el estabilizarse en el Ser es un hecho evidente para las personas que tienen discernimiento.

El conocer un objeto depende del conocimiento incluso para los que sostienen que el conocimiento es sin forma y no se puede conocer por percepción directa. Se ha de admitir entonces que el conocimiento es tan inmediato como el placer y demás (percepciones sensoriales). Esto se deduce por la imposibilidad de desear conocer[30]. Y si el conocimiento no fuera evidente por sí, sería un objeto del conocer. Y en ese caso el conocedor que tratara de percibir un objeto como un cuenco mediante el conocimiento (objetivado) tendría a su vez que percibir este conocimiento mediante otro conocimiento (*ad infinitum*). Pero esto no es así. El conocimiento se revela a sí mismo y por tanto el conocedor también es auto-revelado.

No se necesita ningún esfuerzo, por consiguiente, para tener un conocimiento verdadero. Sólo son necesarios para eliminar lo que no es el Ser[31]. Como consecuencia de ello el estabilizarse en el conocimiento de la verdad, en el Ser es fácil de vivenciar.

A continuación se presenta la manera de llegar a la consumación del conocimiento verdadero.

51. Cuando (una persona) está dotada de una mente pura, tiene auto-dominio y fortaleza, puede apartar los objetos de los sentidos y eliminar el apego y el rechazo.
52. Vive en soledad con comida sencilla, emplea pocas palabras, tiene dominado el cuerpo y el pensamiento, y está por completo dedicada a la contemplación, por estar desapegada.
53. Esa persona que ha dejado el egoísmo, la violencia, el orgullo, el deseo pasional, la cólera, el afán de posesiones superfluas y está libre del sentido de «lo mío», vive en serenidad y está en capacidad de ser uno con lo Absoluto, con Brahman.

30. Quiere decir que no depende la comprensión de la verdad del deseo que sigue al pensamiento, sino que es inherente a un estado de conciencia.

31. Los movimientos de reflexión de la mente son útiles para ver lo falso y no confundirlo con lo verdadero. Pero la verdad es evidente. Por eso descubrir lo que oculta al Ser, descubrir cómo el pensamiento distorsiona lo que es, conlleva un proceso. Terminada esta tarea, el Ser, lo verdadero, brilla por sí.

54. Al estar unido al Absoluto, viviendo en la plenitud del Ser[32]*, nada desea ni lamenta nada. Y al amar por igual a todos los seres, tiene la más elevada devoción hacia mí.*

La esencia del que ha llegado a la unión con lo Absoluto, con Brahman, se expresa en «nada desea ni lamenta nada». Porque es lógico que quien llega a ese estado no tenga más ambición. (Amar por igual a todos los seres) es considerar su felicidad y sufrimiento como propios (cf. VI, 32). El significado no es «ver el Ser en todos los seres», porque eso es lo que se dirá en el próximo verso.

55. Por esta devoción me conoce en mi verdadera esencia. Y al conocerme de verdad[33] *penetra de inmediato en mí.*

Me conoce en realidad ... quien ha eliminado las distinciones creadas por las limitaciones añadidas. Soy el Espíritu como el espacio (que todo lo penetra), uno sin segundo, absoluto, pura conciencia, sin origen, sin edad, inmortal, sin temor.

Al decir «al conocerme de verdad penetra de inmediato en mí» no quiere decir que el acto de «conocer» y el de «penetrar» sean diferentes[34]. Se hace referencia al conocimiento absoluto de la verdad, el cual no tiene más efecto (que él mismo). Porque se ha dicho: «... date cuenta de que soy "el conocedor del campo"...» (XIII, 2).

El oponente dice entonces: ¿No resulta contradictorio afirmar que me conoce mediante aquello que es la suprema firmeza (*nisthā*) en el conocimiento verdadero?

¿Por qué es contradictorio?, si puede preguntarse.

Porque, *continúa el oponente,* en cuanto un conocimiento sobre algo surge en un conocedor, en ese momento el conocedor conoce el objeto. Pero eso no sucede en la firmeza del conocimiento verdadero que consiste en la repetición del acto de conocer. Por eso es contradictorio decir que se conoce no mediante el conocimiento

32. *Prasana-ātmā* es el estado de beatitud de paz y alegría espiritual al que traducimos como plenitud porque es lo que más se acerca a una vivencia en la que nada falta.

33. Conocerme de verdad es saber que soy el Ser en su interior. Es descubrir que mi realidad es la Realidad.

34. Es importante tener esto en cuenta: ver y ser no se diferencian sino en la distorsión de la mente dual. Desde la verdad son idénticos. Por eso la contemplación del Ser total es unión con lo contemplado. El Ser es conciencia, es luz.

sino mediante la firmeza o estabilidad en el conocimiento que es una repetición del acto de conocer.

No es problema, *dice el vedantín,* pues la palabra *nisthā* (firmeza, consumación) indica la culminación del conocimiento verdadero asociado a las causas de su fundamento y madurez. Y en ella no hay nada que lo contradiga, ya que ahí se da la convicción de haber tomado conciencia del propio Ser. Así esa constancia se ha llamado suprema estabilización (*nisthā*) en el conocimiento verdadero. Y se considera como la más elevada entre las cuatro clases de devoción (cf. VII, 16). Por esta elevada devoción se llega en verdad a la unidad con Dios, con Krishna, el Señor. Y eso se produce inmediatamente al deshacerse por completo la idea de diferencia entre él y el conocedor del campo[35].

Por tanto al afirmar que se conoce (a Dios) por la estabilidad del conocimiento verdadero no hay ninguna contradicción. Y en este sentido todas las escrituras, las del vedanta[36], la historia, la mitología y la tradición (*Smrtis*), como por ejemplo: «Al conocer (la verdad sobre el Ser, ellos) renuncian ... y llevan una vida de mendicantes» (Br. Up. III, 5, 1), «Por eso hablan de la vida de renunciante como la más elevada entre las que practican la austeridad» (Ma. Nā. 24, 1), «La vida de renunciante es realmente la mejor» (*ibid.*, 21, 2), tienen total sentido cuando prescriben la renuncia. Se trata, pues, de una forma de vida que renuncia a los actos religiosos y a los deberes, como se ve en los textos: «Al renunciar a los Vedas así como a este mundo y al otro mundo» (Āp. Dh. Sū. 2. 23. 13) y «Abandona lo religioso y lo irreligioso»[37] (Mbh. Sā. 329, 40, 331, 44). Y aquí (en el *Bhagavad Gītā*) muestran esto varios pasajes. Sería ilógico que estos textos carecieran de sentido.

Y no se trata de meras frases de alabanza, pues se dan en su propio contexto. Además la liberación consiste en estar establecido en la inamovible esencia real del Ser. Si una persona va hacia el mar del Este y otra va en dirección opuesta hacia el Oeste no tomarán el mismo camino. Y la estabilidad en el conocimiento verdadero consiste en estar totalmente absorbido manteniendo una corriente de

35. El conocedor del campo es la Conciencia unitotal. ¿Qué otra cosa es el Ser, o Dios simbolizado aquí por Krishna?

36. Este texto, los *Upanisad*, los *Brahma-Sūtras*.

37. La verdad que acaba con la ilusión de sentirse un ser separado de otros, del prójimo, de Dios, deshace toda dependencia de condiciones. En este sentido los condicionamientos del pasado, sean religiosos o irreligiosos, caerán. Pero no la esencia de la religión como unión con lo sagrado.

pensamientos sobre el Ser. Y esto es opuesto al cumplir los deberes como lo es el ir al mar del Oeste (respecto al del Este).

La conclusión de los que están versados en los medios de conocimiento verdadero es que la diferencia entre ellos es como la que hay entre una montaña y una semilla de mostaza. Se afirma por tanto que se debe recurrir únicamente a la firmeza en el conocimiento de la verdad y abandonar todo acto o deber prescritos.

Al tener éxito en el camino o yoga de la devoción, al adorar a Krishna, al Señor (a Dios) con las propias acciones, se llega como efecto a la capacidad para establecerse en la verdad, y a ese mismo establecimiento que tiene como fruto la liberación. El camino devocional se alaba en esta sección que como conclusión trata del propósito de las Escrituras para crear una convicción firme ante él.

56. Teniéndome como refugio, por mi gracia llega al estado eterno, inmutable, aunque esté siempre en actividad.
57. Al ofrecerme de corazón todos tus actos, teniéndome como tu meta suprema, centra en mí tu pensamiento por efecto de tu mente contemplativa.
58. Y en esa contemplación vencerás todos los obstáculos por mi gracia. Pero si por orgullo no me escuchas, te perderás.

No debes pensar: «Soy independiente». ¿Por qué habría yo de seguir a otro?

59. Si con soberbia piensas «no pelearé», será vana tu resolución. Tu misma naturaleza te empujará a actuar.
60. Atado por tu propio deber nacido de tu naturaleza, Hijo de Kuntī, harás en contra de tu voluntad lo que ahora te resistes a hacer por falta de discernimiento.
61. Dios habita en el corazón de todas las criaturas, Arjuna, y su poder de crear ilusión (māyā) *las arrastra como si estuvieran en una rueda mecánica.*
62. Refúgiate únicamente en él, descendiente de la dinastía Bhārata. Y por su gracia alcanzarás la paz suprema y la eterna morada[38].

38. La eterna morada es el estado supremo de la divinidad, de Krishna, de Vishnu... Es decir: llegarás al estado de conciencia de unidad.

63. Te he revelado la sabiduría, el más secreto de los misterios. Medita sobre ello en totalidad y, luego, actúa como quieras.
64. Escucha todavía la última palabra, la más profunda. Porque te amo te explicaré lo que es mejor para ti.
65. Centra en mí tu pensar. Haz actos de devoción y sacrificio por mí, reveréncíame. De esa manera vendrás a mí. Te lo prometo, porque te amo.

Lo que este pasaje quiere decir es que se entiende que Dios cumple lo que promete y se sabe que la liberación es el efecto eminente de la devoción a él. Por tanto debemos dedicarnos a Dios como nuestra única meta.

El más elevado secreto de estabilizarse en el camino de las obras (*karma-yoga*) se concluye, es la entrega a Dios. Teniendo en cuenta lo que se ha dicho sobre la realización humana completa, consecuencia de la adhesión al camino de las obras y prescrita en todos los *Upanisad*, dice ahora Krishna:

66. Abandona todas las prácticas y deberes prescritos y halla en mí tu único refugio. No te angusties. Yo te libraré de toda atadura.

Soy tu único refugio, el Ser de todo, siempre el mismo, el que está en todos los seres, Dios, el Imperecedero, el que nunca ha nacido, el que no conoce la edad y la muerte. Reconoce que soy en verdad así. Es sabido que no hay nada más allá de mí... Y te libraré por la certeza de tu comprensión de todas las ataduras, de lo correcto y de lo incorrecto. Se ha dicho: «... habito en sus corazones y allí disipo las tinieblas nacidas de la ignorancia con la luminosa lámpara de la sabiduría» (X, 11). Y, por eso, «No te angusties»».

¿En estas escrituras, en el *Gītā*, se establece como el supremo medio para llegar a la liberación la sabiduría o las obras? ¿Por qué surge esta duda? Porque en pasajes como: «Te revelaré lo que se ha de conocer, aquello por cuyo conocimiento se alcanza la inmortalidad» (XIII, 12), «... me conoce en mi verdadera esencia. Y al conocerme de verdad penetra de inmediato en mí (v. 55), se propone el conocimiento, la sabiduría como único medio para llegar a la liberación. Y textos como: «Sólo tienes derecho al acto, y no a sus frutos...» (II, 47), «... Cumple con tu deber tú también...» (IV, 15)

muestran que los actos, las obras deben realizarse como deber obligado. Como tanto el conocimiento verdadero como la acción se prescriben como deberes surge la duda de si ambos serán la causa de la liberación.

Se presenta aquí una pregunta: ¿Cuál podría ser el resultado de esta investigación?

A la que *responde el vedantín:* El resultado será éste: la averiguación de cuál es la causa del máximo bien. Y se investigará ampliamente.

El conocimiento del Ser es, desde luego, la única causa del mayor bien, porque es la eliminación de la visión de diferencias[39] lo que culmina en la liberación. La distinción entre acción, actor y efecto de la acción se mantiene respecto al Ser por ignorancia. Y la ignorancia que se formula así: «yo soy el que hace mi trabajo y lo haré para obtener este resultado», ha sido el trabajo desde un tiempo sin principio. Su disipación es el conocimiento del Ser, expresado de esta manera: «Soy el no-actor absoluto, libre de la acción y de sus efectos. No hay nadie que no sea yo mismo»[40]. Porque cuando la sabiduría surge, disipa las ideas de diferencia, que ocasionan el involucrarse en la acción.

Se ha refutado antes la posibilidad de otras dos alternativas, demostrando que el máximo bien no se puede alcanzar por las meras obras ni por el conjunto de conocimiento y obras. Además como la liberación no es un producto sería ilógico que tuviera como medios las obras[41]. En realidad lo que es eterno no se produce por actos o por conocimientos[42].

Hay una objeción: En ese caso ni siquiera el conocimiento de la verdad tiene un propósito.

No, *dice el vedantín*, ya que ese conocimiento destruye la ignorancia y culmina en la liberación, que es algo vivenciado directamente. Y el hecho de eliminar las tinieblas de la ignorancia y terminar en liberación se percibe directamente como el efecto de la luz

39. La visión totalizadora y unitaria que parte del Ser elimina la apariencia de diversidad, origen de la ilusión y la atadura.

40. Es una declaración del estado de unidad de conciencia. No hay en él ningún «yo» separado, por lo que el término «yo mismo» sólo se refiere a la identidad.

41. Quiere decir Sankara que la liberación sólo brota de la verdad. «Descubriréis la verdad y ella os hará libres», se dijo en nuestra tradición. Si fuera consecuencia de las obras no sería libertad sino efecto condicionado dentro del ámbito relativo de la causalidad.

42. Ponemos la palabra «conocimiento» en plural para indicar su sentido de «saberes» y no «sabiduría».

de una lámpara que acabará con la ignorancia de la serpiente y la oscuridad de la percepción objeto, la cuerda. El efecto que produce la luz es el simple darse cuenta de la cuerda, libre de las nociones erróneas como la serpiente. Así sucede con el conocimiento de la verdad.

Lo mismo que al cortar o al producir fuego por fricción el sujeto que actúa y obtiene resultados no puede tener otra actividad con otros efectos más que el cortar en dos o el iluminar del fuego, así el que se dedica a la estabilidad del conocimiento verdadero que tiene efecto tangible no puede involucrarse en otra acción que no sea la simple existencia del Ser. Por eso el conjunto del conocimiento y las obras no es lógico.

Alguien objeta: ¿No se podría decir que es posible igual que en los actos de comer y el sacrificio del fuego[43]?

No, *contesta el vedantín,* ya que es ilógico que al llegar a la liberación por el conocimiento verdadero quede aún ambición por los resultados de las obras. Como no hay deseo de acción y sus resultados respecto a un pozo o una alberca, cuando hay profusión de agua alrededor, así al llegar la liberación por el descubrimiento de la verdad ya no puede haber deseo de efectos o actos que conduzcan a ella. En realidad cuando alguien está ocupado en los actos que aspiran a ganar un reino, no puede ocuparse en ninguna actividad para adquirir un trozo de tierra o para conseguir un capricho para él.

Las acciones, por consiguiente, no son medios para el máximo bien. Ni tampoco en conjunto con el conocimiento pueden llegar a serlo. Además, el conocimiento que tiene como efecto la liberación no depende del apoyo de la acción pues al eliminar la ignorancia se opone a ella[44]. En verdad las tinieblas no pueden disipar las mismas tinieblas. Por lo que sólo el conocimiento de la verdad puede conducir al mayor bien posible.

Un objetor dice: No es así, porque al no poner en práctica los deberes obligatorios se incurre en falta. Además la libertad (del Ser)

43. Ceremonia donde se efectúan a la vez la comida y los actos rituales. Se propone el yoga de la sabiduría que es vía de comprensión liberadora y a la vez el involucrarse en las obras, disciplinas y deberes que denotan falta de comprensión, pues se realizan para conseguir algún deseo como Sankara explicará en boca del vedantín.

44. Esto se deduce de lo que se dijo anteriormente: las acciones son consecuencia de la ignorancia. Tendríamos que observar, sin embargo, si puede haber un actuar espontáneo que no sea pensado o calculado para obtener la satisfacción de un deseo. Y si es así la intencionalidad condicionaría los efectos y no la acción pura.

es eterna. Y la opinión de que la liberación se consigue únicamente por el conocimiento de la verdad está equivocada. Porque si los deberes obligatorios que se prescriben en los Vedas no se efectúan, se incurre en el mal y se irá al infierno.

Alguien contradice al objetor así: Si eso fuera de esa manera, como la liberación no deriva de la acción, ¿no cabría la posibilidad de que no hubiera liberación en absoluto?

Entonces *un pseudo-vedantín contesta:* No es así, porque la liberación es eterna. Al no cumplir con los deberes obligatorios no se incurriría en mal alguno y al no haber ninguna acción prohibida no sería posible el nacer en un cuerpo indeseable. Y al quedar eliminadas también las acciones para obtener efectos deseados no se podría tampoco nacer en un cuerpo deseable. Si no existiera causa para producir otro cuerpo, cuando el presente perece, al terminar los resultados de los actos producidos por este último cuerpo por haberse ya experimentado y al no haber más apego, entonces la liberación sería una mera continuación del Ser en su propio estado natural. Y se obtendría sin ningún esfuerzo.

Surge una *objeción* a esto: No se puede argumentar de esa manera. Quizá sea así en las obras de vidas pasadas que han producido los efectos de ir al cielo, al infierno y demás, pero no en las que ya han empezado a crear nuevos efectos. ¿Acaso éstas no podrían ser experimentadas?, ¿no podrían agotarse por la experiencia?

Contesta el pseudo-vedantín: No, porque es lógico que el esfuerzo doloroso por cumplir los deberes se haga por experimentar los resultados. Y si los deberes, como las purificaciones, se hacen para eliminar las faltas cometidas con anterioridad, y si las obras con sus frutos han sido agotadas al ser experimentadas, la liberación se alcanza sin esfuerzo tratando de no efectuar nuevas obras.

El vedantín dice: No. Hay textos upanisádicos como: «Sólo se puede trascender la muerte conociéndolo (al Ser). No hay otro camino» (Sv. Up. III, 8), que establecen que no hay más vía que la iluminación de la verdad. Y se afirma que la liberación para quien no está iluminado es tan imposible como enrollar el firmamento como un trozo de cuero (Sv. Up. Vi, 20). En los Purānas y en la Tradición se afirma también que la liberación es consecuencia de la sabiduría. Desde vuestro punto de vista se deduce que no hay posibilidad de agotar los resultados de las buenas obras cuando aún no han dado sus frutos. Y como existe la posibilidad de que persistan las faltas del pasado que aún no han dado frutos, así también es posible que persista lo bueno que aún no ha producido sus efectos. Y por eso si no existe el ámbito en que puedan agotarse sin crear otro cuerpo,

no podrá haber liberación. Como el apego, el odio y el error, que son las causas de los actos buenos y malos, no pueden acabar sino por el conocimiento de la verdad, no podrían terminar. Además los textos revelados (*Śruti*) mencionan que los deberes tienen como efecto el cielo. Y también hay textos tradicionales (*Śmriti*) como: «Las personas que pertenecen a las castas y a los estados de vida y están involucrados en sus propios deberes...» (Āp. Dh. Sū 2, 2, 2, 3). Por tanto no es posible agotar (los frutos de) las obras (mediante los deberes).

Se ha establecido que las obras (las obligaciones prescritas) son para el ignorante y la estabilización en el conocimiento de la verdad tras la renuncia a las acciones es para la persona iluminada por la verdad: «Quien piensa... está equivocado»[45] se dice en (II, 19), «... El que sabe que el Ser es imperecedero y eterno...» (II, 21), «... el de la unión por el conocimiento de la verdad para la persona contemplativa y el de la unión por las obras, para la persona activa» (III, 3), «...las creencias del ignorante que está apegado a las obras...» (III, 26), «... se dan cuenta de que los órganos de los sentidos actúan sobre los objetos sensoriales...» (III, 28). «La persona que ha controlado sus sentidos...» (V, 13), «En contemplación del Ser, el que conoce la Verdad...» (V, 8). Mientras la persona ignorante piensa: «Yo actúo». «Las obras son un medio para el sabio que quiere elevarse al camino de la meditación. Y para el que ya está establecido en él, el medio es la quietud» (VI, 3).

Las tres clases de personas que aún no están iluminadas por la verdad pueden ser nobles, «... pero el que ha descubierto la verdad es el mismo Ser...» (VII, 18). Las personas ignorantes «... que siguen los ritos y deberes prescritos en los Vedas y están deseosos de placeres, alcanzan sólo un estado transitorio» (IX, 21), mientras «... a aquellos que se identifican conmigo, que meditan y me adoran en todas partes...» (IX, 22), al que está establecido en la devoción al Ser, comparable al espacio, «... les concedo la sabiduría para que lleguen a mí» (X, 10). Quiere decir que sólo con cumplir con los deberes no podrían llegar.

Los que practican actos religiosos por Dios pensando que son sus máximos devotos son ignorantes y permanecen cada vez menos involucrados en esas prácticas hasta abandonar el fruto de sus

45. El que cree que mata y el que cree que muere, no saben. Son los ignorantes para los que se establecen las obras, las obligaciones. Al descubrir la verdad de que nadie hace nada, que el espíritu se expresa en una representación interpretada por la mente, se renuncia a buscar resultados en las obras.

obras (XII, 6-11). Sin embargo los que meditan en el Inmutable se apoyan en consejos como los que empiezan así: «El que no siente rechazo por ninguna criatura...» (XII, 13) y terminan con este capítulo. Y también se acogen al sendero de la sabiduría presentado en los tres capítulos que comienzan con el del «campo». Los tres efectos de las obras: los deseables, indeseables (y mixtos) (cf. v. 12), no afectan sólo a los monjes mendicantes que pertenecen a la orden de Paramahamsas[46] que han renunciado a todas las obras que se originan en las cinco causas a partir del lugar (cf. v. 14). Son los que han descubierto la unidad y la no-actividad del Ser (cf. XVII, 20), los que se mantienen con la Verdad, los que conocen la esencia de Dios y se han refugiado en la unidad de esa esencia con el Ser. Afectan también (aquellos efectos) a los que no son renunciantes, a las personas que siendo ignorantes practican sus deberes religiosos. Ésta es la distinción que se hace en los textos del *Gītā* entre lo que es deber y lo que no.

Alguien pregunta entonces al vedantín: ¿No se podría argüir que no es posible probar que todas las acciones se deban a la ignorancia?

Y el vedantín responde: No. Se puede comparar al caso de asesinar a un *brahman*. Aunque los deberes obligatorios se conocen por las escrituras, sólo sirven para el ignorante. Como sucede con la acción de matar a un *brahman* que aunque se sabe es causa de males por estar prohibido por las escrituras, se ejecuta por ignorancia o pasión cuando no es posible hacer otra cosa[47]. Así sucede con los deberes permanentes (*nitya*), ocasionales (*naimittica*) o deseables (*kāmya*).

Hay una objeción: ¿No podría sostenerse que el impulso de los deberes permanentes no es posible si no se ve al Ser como una entidad distinta?

Respuesta: No. El involucrarse en las acciones cuya naturaleza es el cambio, efectuadas por el no-ser, se hace bajo la idea «Yo actúo».

Objeción: ¿Y no se podría decir que la noción de egoísmo respecto al conjunto de cuerpo y mente que se da en sentido figurativo no es falsa?

46. *Paramahansa* es un título de reconocimiento en la tradición vedanta. Significa literalmente: aquel que está por encima del yo (*hamsa*). Se aplica a las personas que viven en algún grado la conciencia de unidad. Equivale al atributo de «Arhat», el ser humano libre, según la tradición budista.

47. Porque la visión está obnubilada por completo, no porque no haya otra cosa que hacer.

Respuesta: No, ya que esos efectos (del egoísmo) son también figurativos.

Objeción: La noción de «yo» respecto a ese conjunto cuerpo y mente se produce en sentido figurado. Lo mismo que se dice respecto al propio hijo «Lo que se llama tu hijo eres tú mismo» (Śa. Br. 14, 9, 4, 26), y también se dice en el lenguaje corriente: «Esta vaca es mi vida», eso sucede aquí. No se trata de una noción falsa. Una falsa noción (de identidad) se produce en el ejemplo de una estaca y un hombre, cuando su distinción no es clara (por la oscuridad).

Respuesta: La expresión de una idea figurada no conduce a un efecto real, porque se utiliza como alabanza con la ayuda de una palabra implícita comparada. Como por ejemplo frases como: «Devadatta es un león», «El muchacho es un fuego» quieren decir «como un león» o «como un fuego», por la similitud. Pero la acción del león o del fuego no se realizan al usar la palabra. Por el contrario, los malos efectos del error[48] se experimentan. Y si Devadatta no puede ser un león, las acciones hechas por el conjunto cuerpo y mente que son el Ser en sentido figurado no se puede decir que sean hechas por el Ser mismo, la verdadera identidad. Y las acciones hechas por el león metafórico no se piensa las realice el verdadero león, ni las obras del león verdadero se usan como elogio (de valentía, etc.) ni nadie considera suyos los actos del león o el fuego. Por eso es lógico decir: «El conjunto cuerpo y mente no me pertenece, ya que yo soy el verdadero Ser» y no: «Yo soy el que actúa y éste es mi trabajo».

Algunos afirman que el Ser actúa mediante su propia memoria, deseo y esfuerzo, causas de actividad. Eso es falso y se basa en un error. La memoria, el deseo y el esfuerzo son consecuencia de las tendencias nacidas de la experiencia de los agradables y los desagradables efectos de las acciones, que ocasiona el conocimiento erróneo. En esta vida los actos buenos y malos y la experiencia de sus efectos son causados por la identificación con el cuerpo y la mente, y por la atracción y repulsión[49]. Y lo mismo fue en previos nacimientos y en la vida anterior.

48. Los efectos de considerar erróneamente que soy el cuerpo o la mente son palpables. No es, pues, un sentido metafórico.

49. La atracción y repulsión están grabadas en la memoria psico-física. Por identificación corporal y mental se hacen propias estas tendencias cambiantes y condicionadas. La desidentificación permite la liberación de ese error con la serenidad consiguiente.

Tenemos que deducir, por tanto, que la existencia pasada y futura no tiene principio, que se produce por ignorancia[50]. Así se prueba que la cesación de esa existencia mundana (fenoménica) se produce por la estabilidad en la sabiduría acompañada por la renuncia a actos y deberes.

Y la auto-identificación con el cuerpo no es sino ignorancia, por lo que al cesar ésta se acaba el volver a nacer y de esa manera la existencia mundana (fenoménica) resulta imposible. La identificación con el cuerpo y la mente no es sino ignorancia, pues nunca se ha visto que quien dice: «Soy diferente al ganado» entienda que su identidad está ahí (en el ganado). Y si se cree por error que una estaca es un hombre, lo mismo se cree que la identidad está en el cuerpo, por falta de discernimiento. Pero eso no ocurre cuando se perciben como distintos[51]. Y el considerar al hijo como uno mismo (en la cita anterior Su. Br. 14, 9, 4, 26) es una metáfora basada en la relación ente el que engendra y lo engendrado. No es una acción real como el comer que pueda realizarla alguien llamado el Ser metafóricamente, pues los actos reales no los efectúan las nociones imaginadas.

Surge una pregunta aquí: Al ser válida la prescripción de un efecto invisible ¿no se debería decir que el propósito del Ser es cumplido por el cuerpo, los sentidos y la mente que en sentido figurado son el Ser?

Y la respuesta es: No, pues pensar que ellos son el Ser es consecuencia de la ignorancia. El cuerpo, los sentidos y la mente no son el Ser en sentido figurado. Aunque en el Ser no existe relación, ellos se ven como el Ser, en relación con él por error. Y esta identificación persiste mientras dura el error y cesa cuando se acaba.

Mientras dura la ignorancia se ve la identificación con el cuerpo y la mente por falta de discernimiento cuando una persona inmadura, ignorante, dice: «Soy esto o aquello». Pero las personas que tienen discernimiento al haber descubierto la verdad consideran que son diferentes del cuerpo y la mente. Y en ellas no aparece la idea

50. No quiere decir que no empiece en el tiempo sino que es incausada, pues la ignorancia no es causa real.

51. Si es posible decir «soy diferente del cuerpo» porque se percibe como un objeto separado, ¿cómo es que al actuar se produce la confusión de identidad? Y lo mismo se podría decir con la mente, que también es algo percibido, algo distinto al perceptor. Ver para este punto *Drig-drya-viveka*, «Discernimiento entre el observador y lo observado», en C. Martín, *La realización directa del Ser*, Buenos Aires, 1989.

de egoísmo en ese momento[52]. Y como esa identificación termina al acabar el error vemos que es creación de ese error y no un concepto metafórico. Cuando se perciben claramente lo que hay de común y de diverso entre el león y Devadatta, por ejemplo, o entre el fuego y el muchacho, puede darse una expresión metafórica. Pero si no se perciben no es posible. No debemos aceptar ese argumento por autoridad de los Vedas. Porque su validez se refiere a efectos invisibles... Los Vedas revelan lo que no se conoce por medios válidos de conocimiento, como la relación entre los medios y los fines de un sacrificio como el del fuego, pero no se refieren a objetos de percepción directa. Porque la validez de los Vedas se apoya en la revelación que está más allá de la percepción. No es posible, por tanto, pensar que el egoísmo (de la identificación) que surge del error es una idea en sentido figurado. Hasta cientos de textos védicos fallarían si dijeran que el fuego es frío y opaco. Y si lo dijeran habría que entender que se dice en otro sentido pero no se podría mantener su validez. Porque nunca se puede mantener un sentido que contradice otro medio válido de conocer.

Se presenta una interrogante: ¿No se podría decir que como las acciones las efectúa alguien que está en el error de creer que actúa, cuando esto se acaba los Vedas ya no son válidos?

No, *responde el vedantín,* pues los Vedas tienen sentido en relación al conocimiento verdadero de lo Absoluto, de Brahman.

Pero, *insiste el objetor,* ¿no podría pensarse en la posibilidad de que esos textos védicos que aconsejan el conocimiento de lo Absoluto quedarán invalidados lo mismo que los que prescriben ritos y deberes?

La respuesta es: No, porque no puede haber ninguna noción que lo elimine. Al contrario del egoísmo en relación al cuerpo y mente, que se acaban al tomar conciencia del Ser por escuchar los consejos védicos sobre lo Absoluto, el vivenciar el Ser con el Ser nunca puede acabar, pues es inamovible como lo es el calor y la luminosidad del fuego. La vivencia del Ser es inseparable de su efecto[53].

Además los textos que prescriben actos religiosos son válidos también porque van generando nuevas tendencias y eliminando las pasadas, con lo que preparan la inclinación al oculto Ser. Aunque esos medios no sean reales, sin embargo pueden tener sentido por el

52. Cuando disciernen a partir de la verdad contemplada.

53. La liberación de los errores causados por ignorancia es su efecto.

propósito que les impulsa, suelen ser frases de alabanza unidas a las prescripciones. En la vida diaria cuando se necesita que un niño o un lunático beba leche se dice que le ayudará a crecer el pelo. Antes del amanecer del conocimiento verdadero, los textos védicos que hacen referencia a diferentes situaciones son válidos también como lo es la percepción directa, que se da por la identificación con el cuerpo[54].

Por otro lado, nuestro punto de vista es: El Ser, aunque es inactivo de por sí, actúa por proximidad. Y esa identidad constituye la actuación del Ser en sentido primario. Es sabido que un rey no se involucra en la batalla, aunque por orden suyo se dice que lucha cuando los que luchan son sus soldados, o se dice que gana o pierde la batalla. De la misma manera que actúa el que dirige la armada a través de sus órdenes, y se dice que el resultado de la acción le afecta al rey o al jefe, lo mismo que la acción del sacerdote se atribuye al que hace el sacrificio, así las obras realizadas por el cuerpo (y la mente) son del Ser porque a él le afectan los resultados. Como la actividad de un imán que de hecho no actúa se le atribuye en sentido primario por ser la causa del movimiento del hierro, así sucede con la actividad del Ser. Pero esto es erróneo porque supone que una entidad inactiva actúa.

El objetor pregunta: ¿No puede haber distintas clases de actividad?

No, *responde el vedantín*, ya que como en el ejemplo del rey se ve que tienen actividad incluso en sentido primario. El rey lucha mediante sus súbditos. Actúa porque hace luchar a sus guerreros, distribuye las riquezas, e incluso cosecha los frutos de la victoria o la derrota. Y también es primaria la actividad del que hace un sacrificio al hacer la ofrenda y dar al sacerdote las donaciones. Por eso se entiende que la actividad que se atribuye a una entidad inactiva es figurativa también. Y afirmar que debido a la acción del cuerpo el inactivo Ser actúa y experimenta es erróneo. Pero desde el error cualquier cosa es posible. Es lo que sucede al soñar o por magia.

En el sueño profundo de absorción en lo Absoluto (Brahman), donde la equivocada idea de identidad con el cuerpo cesa, no se perciben males como la actividad o la experimentación. Por eso la

54. Quiere decir que tienen la misma validez que el resto de los conocimientos concretos que utilizamos en el estado de vigilia. Aunque su verdad sea provisional si se compara con la verdad absoluta de quien mira desde la unidad desapegada del Ser.

ilusión de la existencia mundana (fenoménica) se debe sin duda a un error. No es por tanto real. Y, como ya se ha establecido, cesa por completo por efecto de la iluminación total de la verdad. En este capítulo se sintetiza la totalidad de la escritura del *Gītā*, sobre todo al final (en el verso 66). Y para reforzar el propósito de estos textos, a continuación Krishna, el Señor, presenta las normas para utilizar esta Escritura.

67. *Lo que se te ha revelado no debes trasmitirlo nunca a quien no es austero y no tiene devoción, ni tampoco a quien no atiende*[55] *o vive de espaldas a mí*[56].

No se debe impartir esta enseñanza a aquel que no conoce mi divinidad. Por el contexto entendemos que esta Escritura debe enseñarse al que tiene devoción a Dios, es austero, atiende (a su maestro) y no intriga. Se ha dicho: «Al que es inteligente y austero». Parece entonces que hay dos posibilidades, de donde se deduce que se debe enseñar a la persona atenta, servicial y devota o a la persona inteligente interesada en ello. No deberían impartirse estas enseñanzas a personas que, aun teniendo estas características, les faltara la devoción y el servicio. Tampoco a quien intrigara respecto a Dios por más que tuviera las demás cualidades. Debe enseñarse a quien sirve a su maestro y es devoto. Ésta es la regla para la trasmisión de la Escritura.

A continuación Krishna presenta los frutos que recoge aquel que trasmite la Escritura (del *Gītā*).

68. *Quien con gran devoción hacia mí expone este elevado misterio a los que me aman, sin duda llegará a mí*[57].

El elevado misterio que se ha revelado es el diálogo entre Keśava[58] (Krishna) y Arjuna... ¿Cómo debe ser presentado? Con la atención

55. Se refiere a la atención debida al maestro que trasmite la enseñanza.

56. A aquel que no intuye que hay algo sagrado, divino, en el Ser de cada persona y en el Ser total o absoluto.

57. Recordemos que Krishna toma el lugar en este relato de Dios según la tradición religiosa y del Ser interno de la persona según la filosofía advaita o no-dual. Y que en esta última el Ser (*ātman*) no es diferente del Absoluto o lo divino impersonal.

58. Es un sobrenombre de Vishnu o de Krishna que significa o «el de hermosa cabellera» o «el que goza de felicidad» (*ka-isa-va*).

y la devoción debida a Dios, supremo Maestro. Y no cabe duda que llegará a mí, es decir será liberado.

69. No hay nadie entre los seres humanos que pueda ofrecerme algo que más me agrade. Ni puede existir en el mundo alguien al que yo ame tanto.
70. Quienes, entre nosotros, estudien este diálogo sobre la ley sagrada[59], estarán realizando por mi amor el acto de sacrificio que lleva a la sabiduría[60]. Así es como lo veo.

Entre todos los sacrificios posibles, rituales, oración, plegarias pronunciadas en voz alta, o mentalmente, el del conocimiento de la verdad es el mejor. Y el estudio del *Bhagavad Gītā* es considerado como tal. También puede este verso referirse al efecto del estudio en comparación con el de otros actos sacrificiales.

En el siguiente verso se refiere a los que escuchan.

71. Y la persona que simplemente lo escuche con respeto y sin contradicciones mentales, se liberará, y alcanzará las gloriosas regiones de los justos[61].

Para descubrir si el discípulo ha comprendido el sentido de la enseñanza Krishna hace las preguntas (en el verso siguiente). Con esas preguntas se intenta saber si no se ha comprendido algo para explicarlo de otra manera. Así se muestra el deber de todo maestro de ayudar de diferentes formas a que los estudiantes puedan llegar a su meta.

72. ¿Me has escuchado con atención, hijo de Pārtha? ¿Ha sido destruida la ilusión que ocasionó la ignorancia, Dhanañjaya[62]?

59. Un diálogo sobre los principios sagrados que rigen la conducta (*sharmayam*). Podría decirse con otra expresión: un diálogo sobre la acción según la inteligencia y voluntad divinas.

60. *Jñana-yajñena* es el máximo acto de sacrificio devocional, el ir descubriendo la verdad liberadora. Ver en este sentido IV, 33.

61. Los justos, en nuestra tradición, los que actuaron correctamente son los *punya-karmanām*, los que hacen actos virtuosos, rectos.

62. «El conquistador de las riquezas» se llama a Arjuna, con el sentido en este texto de «el que ha conseguido la riqueza de la sabiduría».

La ilusión debida a la falta de discernimiento corriente[63] ¿se ha destruido con el esfuerzo de tu parte, al escuchar la enseñanza con atención y con el esfuerzo de mi parte para ser un maestro?

Arjuna responde:

73. Mi ilusión ha sido destruida, Acyuta[64], y he recobrado la memoria[65] por tu gracia. Ya no tengo dudas sino certeza. Seguiré tus palabras.

Ante la pregunta de la destrucción de la ilusión y su respuesta afirmativa comprobamos que el efecto de comprender lo esencial de la enseñanza escritural es la destrucción de lo ilusorio que ocasionó la ignorancia y la recuperación de la memoria del Ser. Y en textos upanisádicos como: «... Sólo conozco las palabras, no conozco el Ser» (Ch. Up. VII, 1, 3) se muestra que se deshacen las ataduras (que la ilusión formó) al descubrir el Ser. También lo vemos con otras palabras upanisádicas: «El nudo del corazón (y la mente) es desatado» (Mu. Up. II, 2, 8), «¿Qué ilusión o qué sufrimiento puede haber en aquel ser humano para quien todos los seres son el Ser porque ve la unidad?» (Īś. Up. 7).

Las enseñanzas de las escrituras (del *Bhagavad Gītā*) terminan aquí. Lo que sigue es el final de la narración.

Sañjaya[66] dijo:

74. Así fue la conversación que pude escuchar entre Vásudeva (Krishna) y el gran Pārtha (Arjuna) y al oír algo tan extraordinario se me erizaron los cabellos de emoción.
75. Por medio de Vyāsa conocí el secreto de este camino supremo revelado por el mismo Krishna, el Señor del yoga.

63. Esa falta de discernimiento que se manifestó en las dudas de Arjuna al actuar.

64. Este sobrenombre de Krishna significa «Aquello que no cambia, lo inmutable lo eterno», tal como se dijo en nota 7 del capítulo I.

65. Descubrir la verdad es aquí, como lo vemos también en los diálogos platónicos, una reminiscencia, un recordar lo que siempre estuvo presente aunque tapado. Y eso es no una opinión sino la verdad, como leemos en el diálogo *Menon*. Arjuna exclama así: «He recobrado la memoria...».

66. Recordemos que se trata del narrador de la historia llevada a cabo en el sagrado campo de Kuruksetre, donde aparecen los interesantes diálogos entre Krishna y Arjuna.

76. ¡Oh rey[67]*! Al recordar este único y sagrado diálogo entre Keśava (Krishna) y Arjuna, se regocija mi corazón.*
77. Y cuando vuelvo a recordar aquella extraordinaria transfiguración de Hari (Krishna), asombrado, ¡oh rey!, me inunda la alegría una y otra vez.
78. Donde quiera que esté Krishna, el Señor de los caminos hacia la unidad (yoga), *y donde quiera que esté el gran arquero Pārtha (Arjuna), allí reinarán el esplendor, la victoria, la felicidad y la infalible justicia*[68]*. Eso es lo que creo.*

67. Se cuenta en la epopeya del *Mahābhārata* que Krishna, llamado Vyāsa, permitió que Sañjaya pudiera escuchar estos diálogos y presenciar la batalla para repetírselo todo al rey ciego Shritarāshtra.

68. En cualquier lugar y en cualquier momento en que se dé esta revelación de la verdad entre un ser humano con vocación sincera por comprender (el gran arquero Arjuna) y el Ser divino, la luz del hombre (Krishna), los valores esenciales florecerán.

BIBLIOGRAFÍA

I. FILOSOFÍA VEDANTA ADVAITA

Dargupta, S., *History of Indina Philosophy*, Cambridge, 1957-1963, 5 vols.
Gambhirananda, *Eight Upanisad with com. of Śankaracārya*, Calcuta, 1972.
Guenon, R., *Introduction genéral à l'étude des doctrines hindoues*, Paris, 1983.
Glasenapp, H. von, *Die Philosophie der Inder*, Wiesbaden, 1958; trad. esp. de F. Tola, *La filosofía de los hindúes*, Barcelona, 1977.
Gonda, J., *Les religions de l'Inde*, vol. I: *Vedisme et hindouisme*, Paris, 1962.
Hiriyana, M., *The essential of Indian Philosophy*, London, 1949; trad. esp., *Introducción a la filosofía de la India*, Buenos Aires, 1960.
Martín, C., *La realización directa del Ser*, trad. y com. a *Drig-Drisya-Viveka* y *Aparoksānubhūti* de Śankara, Buenos Aires, 1989.
Martín, C., *Jiva. El ser humano a través de los cuatro estados de conciencia*, Madrid, 1979.
Martín, C., *Conocimiento y realidad en la Māndūkya Upanisad y Gaudapāda*, Madrid, 1982.
Martín, C., *Meditar con el Astāvakra Samhitā*, Madrid, 1996.
Nikhilananda, *Atma-bodha de Śankara*, trad. y com., New York, 1980, trad. esp., Buenos Aires, 1982.
Pla, R., Trad. esp. y com. a *Viveka-suda-mani* de Śankara, México, 1980.
Panikkar, R., *The vedic experience*, London, 1977-1983.
Radhakrishnan, S., *History of Philosophy Eastern and Western*, London, 1952-1953, 2 vols.
Śankara: *Brahma-Sūtras*, Bhasya, Calcuta, 1972.

II. EPOPEYA DEL *MAHĀBHĀRATA*

Ediciones: Calcuta, 1834-1894, 8 vols.; Trad. esp. red. de Julio Pardilla, Madrid, 1986; Wilkins, London, 1785; Kisarisari Mohan, India, 1975; J. Van Butenen, Univ. de Chicago, 1985.

III. *BHAGAVAD GĪTĀ*

Alemany, J., *Bhagavad Gītā.* Poema sagrado, Madrid, 1896.
Ananda-giri, *Bhagavad Gītā.* Com. Śankara, Madhusudana, India, 1936.
Aurovindo, G., *Essays on the Gītā*, Pondicherry, 1972.
Barnett, L. D., *The Bhagavad Gītā*, London, 1938.
Barrio, J., *Bhagavad Gītā. Canto del Bienaventurado*, Madrid-Buenos Aires, 1963.
Belvalkar, *Bhīsmaparvan*, Poona (India), 1947.
Besant, A., *Bhagavad Gītā*, London, 1990. Trad. esp. de F. Climent Terrer, Barcelona, 1990-1994.
Gambhirananda, *Bhagavad Gītā with commentary of Śankaracārya*, Calcuta, 1984.
Gojandka, *Srīmad Bhagavad Gītā*, Gorakhpur (India), 1969.
Ilarraz, F., *El Señor del yoga. El Bhagavad Gītā*, Madrid, 1970.
Mascaro, J., *Bhagavad Gītā. El poema del Señor, Canto XI*, Barcelona, 1935.
Radhakrishnan, S., *The Bhagavad Gītā*, London, 1948-1971.
Ritajananda, *Bhagavad Gītā. Le chant du Seigneurs*, Metz, 1976.
Rivière, J., *La Santa Upanishad de la Bhagavad Gītā*, Buenos Aires, 1980.
Rodríguez Adrados, F., *Ātmā y Brahma. Upanisad del Gran Ārānyaka y Bhagavadgītā*, Madrid, 1977.
Roviralta Borrell, *El Bhagavad Gītā, canto del Señor*, Barcelona, 1896; México, 1972.
Telang, K. T., *The Bhagavad Gītā*, Oxford, 1882, [2]1908.
Tilak, B. G., *Gītā Rahasya*, Poona (India), 1935, 2 vols.
Vijoyananda, *Srimad Bhagavad Gītā*, Buenos Aires, 1960.

GLOSARIO DE TÉRMINOS FILOSÓFICOS SÁNSCRITOS UTILIZADOS

Abhayāsa-yoga: Camino hacia la unidad por la concentración mental.
Acarya: Maestro o instructor con sabiduría.
Acyuta: Lo que no cambia.
Adhyātma: La identidad profunda del ser humano. El Ser en el hombre.
Advaita: No-dualidad. Filosofía expuesta por Śankara basándose en los *Upanisad* y las enseñanzas de Gaudapāda.
Agnihotra: Sacrificio del fuego.
Agni-yoga: El fuego del yoga. La unión por voluntad.
Aham: Yo.
Ahamkāra: Factor de individuación en la mente. Sentido del yo.
Ahamrah: Sede del «yo soy» cósmico.
Ahimsā: No violencia, bondad.
Ajah: Sin nacimiento, no manifestado, atemporal.
Ajna: Centro sutil frontal. Localización en el esquema corporal de la conciencia y la actividad mental en todos sus niveles.
Ākāsa: El espacio físico y sutil. Sustrato del sonido.
Aksara: Lo indeterminado. Opuesto a *ksara*, lo concreto. También puede ser letra.
Anādi: Sin principio, sin causa.
Ananda: Felicidad suprema, bienaventuranza, plenitud.
Antakarana: Órgano interno o mente. Comprende la mente pensante (*manas*), la mente racional e intuitiva (*buddhi*), el sentido del yo (*ahamkara*) y la memoria (*chitta*).
Anumana: Inferencia.
Apāna: Uno de los aspectos de la energía vital (*prāna*), el que está en relación con la purificación del cuerpo (*pana* y *apana*).
Artha: Significado.
Artharti: Aquel que procura actuar con rectitud.
Arthavada: Precepto para conseguir un efecto.
Asat: Lo irreal, el no ser opuesto a lo real.
Asparsa-yoga: Vía de unión sin contacto, sin dualidad. Se habla de

esta vía en las *kārikā* de Gaudapāda (III, 31, 39 y IV, 1, 2).
Asrama: Estado de existencia. Tradicionalmente estos estados son: el de estudiante, el de amo de casa, el de asceta y el de renunciante.
Asura: Ser perverso. Titán, demonio.
Asvtha: Árbol sagrado. Símbolo del ser humano y del universo.
Ātma-bōdha: Conocimiento propio.
Ātman: El Ser en el hombre.
Avidya: Ignorancia.

Bhaga: Bienaventuranza.
Bhaga-van: El Bienaventurado, el Señor.
Bhakti: Devoción a Dios.
Bhakti-yoga: El camino de la unión con Dios por la devoción.
Bhoda: Conocimiento, reconocimiento.
Bhūta: Los elementos de la naturaleza.
Brahmā: Dios creador.
Brahmacārin: Primer estado de vida en la tradición vedanta. Estado de estudiante.
Brahmā-loka: Cielo.
Brahman: Lo Absoluto, realidad nodual.
Brahman: El que se ha establecido en Brahman. Persona de la casta de los sacerdotes, filósofos y maestros.
Brāhmana: Una parte de los textos védicos.
Brahma-Sūtras: Aforismos sobre el Absoluto, atribuidos a Viyasa y comentados por Śankara. Principal obra de la filosofía advaita de Śankara.
Budha: El Iluminado.
Budhi: Inteligencia, entendimiento.
Budhi-yoga: Camino de la unión con lo Absoluto por la inteligencia. Equivale al *jñana-yoga*.

Cetanā: Conciencia vital.
Cit: Conciencia.
Citta: Receptáculo en la mente de recuerdos y tendencias pasadas. Memoria.

Deva: Resplandeciente. Dios. Ángel.
Dharma: La ley sagrada. La ley universal. La ley moral. Lo que armoniza al individuo con el todo.
Dhrthi: Fuerza que mantiene la energía vital.
Dhyāna: Meditación, contemplación.
Dhyāna yoga: Camino de unión por la meditación.
Dīpa: Luz.
Dricya: Lo observado, el espectáculo en *Drig-dricya-viveka*.
Drig: El observador en *Drig-dricya-viveka.*
Duhkham: El sufrimiento.
Duhkha-dosa: El mal en sí.
Dvyanuka: El efecto.

Gītā: Canto. Poema.
Guna: Cualidad de la naturaleza o materia primordial. Categoría.

Hiranyagarbha: El germen de oro. Aspecto sutil del Universo. Primera manifestación. Vida total.

Iha: Aquí.
Indriya: Órgano sensorial.
Ishvara: Dios personal.

Jiva: El ser humano, el individuo en cuanto ser viviente.
Jivan-mukti: La liberación en vida.
Jivatman: El individuo universal en cuanto ser viviente.
Jñana: Sabiduría, conocimiento.
Jñana-dipīpite: Conocimiento verdadero.

Jñana-yajña: La sabiduría en forma de sacrificio. El más valioso sacrificio es el que conduce a la verdad (*B. Gītā,* XVIII, 70).
Jñana-yoga: Camino hacia la unidad por la sabiduría. También *jñana-yogena*.
Jñani: El sabio. Aquél a quien la verdad ha liberado.

Kaivalya: El intocable, el Ser no dual.
Kāma: Deseo.
Kāmya: Deberes deseables.
Kāmyakarmas: Deseo de los frutos de las obras.
Kārikās: Comentarios a Mandukya Upanisad de Gaudapāda.
Karma: Acción, deber, actos condicionados.
Karma-yoga: Camino hacia la unidad por la acción.
Karmendriya: Los cinco órganos de acción.
Karana: Órganos sensoriales y mentales.
Kārya: Cuerpo físico. Conjunto de sus elementos.
Kārya-karana: El conjunto de órganos corporales y sutiles.
Kriyā: Austeridad.
Ksatriya: Casta de dirigentes, protectores y guerreros.
Ksetrajña: Conocedor del campo.
Kshetre: Campo, campo de la conciencia.
Kūta: Falsa evidencia, ignorancia (*avidya*).

Lokāyatikas: Filósofos materialistas que consideran que el ser humano es un cuerpo con conciencia.
Madhu: Néctar.
Mahat: Conciencia cósmica. Espíritu universal. Origen del «yo soy».

Manana: Reflexión.
Manas: Facultad de pensamiento. Una de las partes del órgano interno o mente.
Mantra: Verso. Palabras con medida.
Māyā: Ilusión en la visión. Existencia fenoménica que produce una realidad de apariencias.
Mōksa: Liberación como meta.
Mukti: Estado de liberación.
Muni: Silencio interior.

Naga: Apego.
Naimittica: Deberes ocasionales.
Naksarati: Lo imperecedero, lo inmutable.
Nama: Nombre que se da a las cosas. Interpretación que hace el pensamiento de la experiencia.
Nārāyana: Dios en el hombre.
Nidra: Sueño, oscuridad, ausencia de percepción.
Nisthā: Firmeza. Estabilización en la verdad.
Nitya-karmas: Deberes permanentes obligatorios según la tradición de los Vedas.
Nityah: Lo permanente, lo eterno.
Nyāsa: Renunciación, abandono de las obras que producen efectos.
Nyāya: Una de las seis corrientes o doctrinas de la filosofía hindú. Está fundamentada en la lógica.

Pāda: Parte, división. Parte de un capítulo.
Para-brahman: El Absoluto incondicionado, lo real.
Parapurusah: El espíritu más elevado.
Paramahansa: Persona que ha trascendido el yo.
Paramātmā: Ser transcendente.
Paroksha: Conocimiento indirecto. Se opone a *aparōkshā*.

Phala: Fruto de las obras, efecto, resultado.
Pradhāna: La naturaleza primordial (término de la filosofía sankhya).
Prajāpati: El creador, los creadores.
Prajña: La conciencia, el estado de conciencia indiferenciada del sueño profundo.
Prakriti: Materia primordial (término empleado por la filosofía sankya).
Pralaya: Disolución cósmica.
Prana: Energía vital. El principio de la vida. El aliento en la respiración.
Prasana-ātma: Estado de plenitud del Ser.
Purānas: Libros sagrados.
Purusa: Espíritu. Espíritu individual en el ser humano.
Purusah: El conocedor del campo. El ser individual.
Purushottama: El espíritu supremo.

Rajas: Una de las cualidades (*gunas*) de la naturaleza, caracterizada por el movimiento y la pasión.
Raja-yoga: Camino de la unidad por la concentración mental. Rey de los yogas.
Rishis: Literalmente reveladores de la verdad, sabios, filósofos y poetas inspirados.
Rūpa: Forma. Una de las dos características de la existencia empírica. La otra es *nama*.

Sādhana: Sustancia o naturaleza de algo. Disciplina, cumplimiento de una obra.
Saguna-Brahman: Brahman condicionado.
Samana: Una de las funciones de la energía vital. Metabolismo.
Samādhi: Éxtasis. Hay distintos niveles; el último es *nirvikalpasamādhi*.
Samavāya: Relación inherente por la que se conectan las cosas con su causa, los átomos según la doctrina vaiseśika.
Samyama: Retiro *ātma-sam-yama*, retirarse al Ser.
Sanghātah: Conjunto de cuerpo y órganos sensoriales y mentales.
Sankhya: Estudio racional. Escuela de filosofía dualista fundada por Kapila. Conocimiento de la naturaleza.
Sañjaya: El que no tiene apegos ni rechazos.
Sanyāsa: Renunciación.
Sanyāsi: Renunciante, monje.
Sarira: Cuerpo.
Sarvanāna: Literalmente, nombre de todo. Pronombre.
Śāsvatah: Imperecedero, lo que no se deteriora.
Sat: Lo real, lo real absoluto, la existencia.
Sattva: Una de las *gunas* o cualidades de la naturaleza. La que confiere armonía.
Satya: Verdad.
Satya-loka: Mundo divino.
Śmriti: Escrituras tradicionales.
Śruti: Escrituras reveladas.
Sūrya: Vacío, vacuidad mental.
Susumnā: Canal de energía principal. Sube por la columna vertebral hasta la coronilla.
Susupti: Estado de sueño profundo.
Sūtra: Literalmente, hilo conductor. Aforismo.

Tamas: Inercia, ignorancia, torpeza. Una de las tres *gunas* de la naturaleza.
Tat: Esto, aquello. Puede indicar lo Absoluto.

Tattva: La esencia, categoría del Ser.
Turīya: El cuarto estado de conciencia. Conciencia no-dual, realidad absoluta.

Udāna: Expresión hablada. Una de las funciones de la energía vital. Armonía de cuerpo y mente.
Upādhi: Envoltura añadida al Ser. Superposición por ignorancia de algo aparente sobre lo real. De esta manera explica Śankara la experiencia múltiple del campo de la conciencia.
Upanisad: Textos filosóficos de los Vedas.
Upāsanā: Ejercicio de concentración mental. Meditación.

Vairāgya: Desapego, desprendimiento.
Vaiseśikas: Filósofos atomistas, seguidores de Karāda.
Vaisvānara: El que surge del fuego. El fuego en el sol y en el interior de los cuerpos vivos.
Vāsudeva: El que habita en todos los seres.
Vedānta: El final de los Vedas. La filosofía que es el fin de las escrituras védicas.
Vedanta-Sūtras: Igual a *Brahma-Sūtras*.
Vedas: Libros sagrados. *Rig, Yagur, Sama* y *Atharva*.
Vidyā: Sabiduría.
Virat: Literalmente, El que brilla. Dios creador. Saguna-Brahma.
Viśva: Estado de vigilia.
Viveka: Discernimiento entre lo real y lo irreal.
Vyāna: Una de las funciones de la energía vital. La circulación.

Yajña: Sacrificio, ritual, ofrecimiento.
Yama: Abstención, norma moral.
Yoga: Literalmente, unión. Vía para llegar a la unión con lo Absoluto no-dual. En la filosofía vedanta advaita, el descubrimiento de lo verdadero; la sabiduría es la vía, a la que se ha llamado *jñana-yoga, budhi-yoga, asparsa-yoga*. El estado de unidad de conciencia es la meta.
Yogī: La persona que sigue la vía de la unión. Puede ser un *bhakti-yogi* si su sendero es el devocional, un *karma-yogī* si es una persona de acción, un *hatha-yogī* si utiliza la disciplina del cuerpo como senda o un *jñani-yogī*, si está en el camino de la sabiduría. En general se dice que es un yogui aquel que busca lo Real. Y el término se escribe según la pronunciación castellana.